This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600044143M

EXAMEN
DES CITATIONS
DE L'ANCIEN TESTAMENT
DANS L'ÉVANGILE SELON
SAINT MATTHIEU

PAR

EUGÈNE MASSEBIEAU

Étudiant à la Faculté de Théologie protestante de Paris.
Élève de l'École des Hautes-Études. Licencié ès-lettres.

MÉMOIRE COURONNÉ PAR LA FACULTÉ.

Τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ.
(2 Cor. III, 6.)

Ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσεται οἱ δὲ λόγοι μου οὐ μὴ παρέλθωσιν.
(Matth. XXIV, 35.)

PARIS
LIBRAIRIE FISCHBACHER
Société anonyme
33, RUE DE SEINE, 33.
1885.

1550. d. 3

14 OCT. 97
OXFORD

Strasbourg, imprimerie de J. H. Ed. Heitz
(Heitz et Mündel successeurs).

A

LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE

DE PARIS

qui a fourni le sujet de ce travail et l'a couronné

A

L'ASSOCIATION POUR L'ENCOURAGEMENT

DES ÉTUDES THÉOLOGIQUES

qui en a voté l'impression

respectueux hommage de l'auteur.

INTRODUCTION.

Dans la plupart des écrits qui composent le Nouveau Testament on trouve de fréquentes citations des livres de l'Ancienne Alliance. «Il n'y a guère que les épîtres aux Philippiens, aux Colossiens et aux Thessaloniciens qui n'en contiennent pas, car les petites lettres adressées par Paul et par Jean à quelques personnes particulières n'entrent pas ici en ligne de compte.» (Reuss, *Hist. de la Théol. apost.*, 2° éd., t. I, p. 410.) Ces citations ne sont pas de simples ornements littéraires destinés à donner du relief au récit ou au discours; elles sont en général alléguées comme preuves. Cette habitude ne doit pas nous étonner. Le christianisme sortait du judaïsme et s'y rattachait logiquement. La foi en Jésus comprenait la foi dans les promesses divines; et puisque les livres qui contenaient ces promesses avaient une autorité absolue, on devait s'attendre à voir les prédicateurs de la religion naissante chercher auprès d'eux un point d'appui. Deux vérités se trouvaient en présence: la vérité contenue dans les Écritures et la vérité contenue dans le christianisme; comme deux vérités ne doivent pas se contredire, il était naturel qu'on les confirmât l'une par l'autre. La notion déjà formée de livres canoniques favorisait cette tendance. L'usage fréquent qui se faisait des Écritures chez les premiers chrétiens comme chez les Juifs, l'habitude de les interpréter comme un système de prophéties qui contenait en germe tout le développement de l'histoire du peuple élu, suggérèrent naturellement l'idée d'en faire servir des passages à l'exposition des croyances nouvelles. Sous sa forme messianique, la question se posait d'une façon particulièrement précise. Pour quelques-uns

il était d'une importance sans égale de trouver dans l'Ancien Testament la confirmation de leur foi. Ils voulaient, pour pouvoir croire en toute sûreté de conscience, être assurés de cette vérité spéciale, que Jésus était le Messie prédit à Israël par les prophètes. La filiation entre la personne de Jésus et les prédictions de l'Ancien Testament les préoccupait autant que l'enseignement même du Maître. De grands efforts ont donc été portés de ce côté.

Les citations que renferment les livres du Nouveau Testament, et spécialement les Évangiles, sont tantôt un enseignement des auteurs eux-mêmes, tantôt des paroles traditionnelles de Jésus. Leur étude a donc un double objet : l'herméneutique des apôtres et l'herméneutique de Jésus. Elle donne des renseignements précieux sur la personne du Sauveur et sur les habitudes intellectuelles qui caractérisent le premier siècle.

Il est donc naturel qu'on ait beaucoup écrit sur l'interprétation de l'Ancien Testament dans les livres du Nouveau. Mais en général on a eu deux torts : le premier était de traiter le Nouveau Testament comme une œuvre *une*, de parler « des citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau », un peu comme si le Nouveau Testament était l'œuvre d'une personnalité unique ; — le second, qui se trouve dans un rapport étroit avec le précédent, était de mettre au premier plan, dans cette sorte d'étude, des préoccupations théopneustiques.

Comme les livres du Nouveau Testament ont été composés dans l'espace d'environ un demi-siècle, par des auteurs dépositaires de la même vérité, il y a entre eux une parenté générale assez étroite. Mais il n'en est pas moins vrai qu'ils ont été composés par des auteurs d'éducation et de nationalité différentes pour des lecteurs d'éducation et de nationalité différentes. Jusqu'à présent, lorsqu'on a étudié les citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau, c'est du point de vue de cette parenté générale que l'on a surtout considéré la question. On voulait déterminer les caractères de l'exégèse *apostolique*. Ce n'est pas la manière la plus profitable d'étudier le sujet. Non seulement les écrivains sacrés ne citent pas tous de la même façon et dans le même esprit, mais il peut encore y avoir des distinctions à faire entre les citations d'un même livre. On ne peut ramener ces différences à l'unité, qu'en partant *a priori* d'une idée dogmatique, en supposant qu'un même esprit ayant inspiré tous les livres, on peut les confondre tous dans une même étude. Mais lorsqu'on veut rester

sur le terrain de l'histoire, il faut examiner chaque auteur à part et déterminer sa méthode exégétique spéciale. On obtiendra ainsi sur leurs personnes et leurs habitudes de travail des renseignements précieux. Le point central auquel devront se rapporter ces diverses études sera l'exégèse de Jésus, qui pourra servir de terme commun de comparaison entre les exégèses différentes de ses disciples.

Dans les pages qui suivent nous allons étudier les citations qui se rencontrent dans l'Évangile selon Saint-Matthieu. C'est peut-être dans ce livre qu'elles sont le plus nombreuses. Nous devons déterminer de quels moyens disposait l'auteur du premier Évangile pour connaître l'Ancien Testament, et quelles étaient, tant sa manière pratique de citer, que sa méthode raisonnée d'interpréter l'Écriture. Nous établirons ainsi une série de faits dont nous dégagerons, à la fin de notre travail, des conclusions générales.

Tout d'abord nous supposerons, en nous plaçant en présence de notre Évangile, qu'il n'est ni signé ni exactement daté, et que l'on ignore en quel lieu il a été composé. Le seul point que nous accepterons comme démontré, pour ne pas surcharger notre étude d'un travail inutile, c'est qu'il est antérieur à l'apparition de l'Évangile de Jean. Ce fait étant donné, nous prenons notre Évangile et nous examinons ses citations bibliques pour voir quelles inductions elles peuvent fournir.

Notre méthode sera de procéder par des investigations successives, dont nous confronterons chaque fois les résultats entre eux pour voir s'ils se confirment les uns les autres. Nous étudierons d'abord la *forme* des citations. L'Évangile s'offre à nous en grec et les citations sont également données en grec ; mais elles peuvent être des extraits de la version des LXX ou des traductions originales de l'hébreu. Elles peuvent contenir des éléments de plusieurs sortes. Il faudra fixer tout d'abord quels sont ces éléments, faire la part des influences extérieures qui ont déterminé l'auteur dans sa manière pratique de citer. Ce sera examiner la question par le dehors.

Nous étudierons ensuite l'*esprit* des citations. Nous rechercherons les intentions diverses de l'auteur, le but qu'il se propose lorsqu'il cite, et la méthode qu'il emploie pour atteindre ce but.

Ces études, faites indépendamment l'une de l'autre, nous amèneront toutes deux au même résultat : *le manque d'unité* dans

les citations du premier Évangile, et la nécessité d'un classement de ces citations. Nous verrons qu'elles peuvent se ranger facilement en différents groupes, bien distincts les uns des autres. Si nous allons plus loin et si nous voulons rechercher la cause de l'existence de ces différents groupes, et la nature des rapports qui unissent chacun d'eux à l'ouvrage entier, nous verrons qu'il est nécessaire d'admettre dans le premier Évangile l'existence de citations *de seconde main*. Nous nous efforcerons alors de distinguer parmi les citations celles qui sont originales et celles qui sont empruntées, et nous serons à même d'en donner un classement organique.

Pendant les différentes étapes de cette étude, nous aurons établi un certain nombre de faits positifs, historiques, qui réunis en une vue d'ensemble nous permettront de présenter sur notre premier Évangile, sur le mode et le lieu de sa composition, sur la personne et la méthode exégétique de son auteur, sur les habitudes intellectuelles de ceux auxquels il a été adressé, enfin sur l'exégèse de Jésus lui-même, un certain nombre d'hypothèses qui composeront notre conclusion.

BIBLIOGRAPHIE.

On trouve d'abord une vue préparatoire de la question dans les articles *Synoptiques*, *Luc*, *Marc*, *Matthieu* (de M. Sabatier), *Versions anciennes de la Bible* (de M. Bruston) de *l'Encyclopédie des sciences religieuses* de M. Lichtenberger; dans les premiers chapitres des *Évangiles* de M. Renan; et dans un article de M. Scherer, « *de l'Interprétation de l'Ancien Testament par les auteurs du Nouveau* » (Revue de Théologie de M. Colani, t. IX, p. 66). Nous nous sommes beaucoup servi des Introductions et des Commentaires de M. Reuss, sur les *Prophètes* et les *Synoptiques*, et nous avons largement mis à contribution son *Histoire de la Théologie chrétienne au siècle apostolique*. La thèse de baccalauréat de M. Hirschgärtner, *Examen des Citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau* (Genève 1858), contient des

idées générales justes ; mais il est difficile de traiter en 95 pages de toutes les citations du Nouveau Testament ; M. Hirschgärtner n'a pas pu arrêter assez son attention sur l'originalité de chaque livre, et en particulier de chaque Évangile ; il cherche surtout à dégager les principes généraux de l'exégèse apostolique, et les sept ou huit pages qu'il consacre à Matthieu sont nécessairement insuffisantes. La thèse de doctorat de M. Mounier, *De locis nonnullis Evangeliorum in quibus Veteris Testamenti libri ab Jesu laudantur* (Amsterdam 1856, 190 pages), contient des études de détail beaucoup plus précises que la précédente, mais en se bornant aux citations faites par Jésus, elle ne traite que d'une partie de la question qui nous occupe. Quant à l'ouvrage d'Olshausen sur l'interprétation biblique, *Du sens profond des Écritures* (trad. franç., Neuchâtel 1841), outre qu'il est écrit à un point de vue dogmatique très-particulier, il nous a paru que nous devions souvent nous défier de ses renseignements historiques. Le livre dont nous avons le plus largement tiré parti, indirectement il est vrai, car il ne traite des citations elles-mêmes que par occasion (voy. surt. ch. I, § 5 et pp. 120-122 ; 182-183), mais qui nous a cependant été le plus utile de tous, est l'ouvrage si connu, et malheureusement devenu si rare, de M. Réville, « *Études critiques sur l'Évangile selon Saint-Matthieu* » (Leyde 1862). Voir aussi les dissertations de Tholück, *de l'Emploi de l'Ancien Testament*, et de Bleek, *de l'Emploi dogmatique des passages de l'Ancien Testament dans le Nouveau, surtout en regard de Héb. I, 5, 13*. Dans le commentaire de Meyer, *Handbuch über das Evangelium des Matthäus*, avec lequel nous avons fait sur notre étude un travail de révision, nous n'avons presque rien trouvé qui ne se rencontrât dans les ouvrages déjà cités.

PREMIÈRE PARTIE.

DE LA FORME DES CITATIONS.

Nous devons examiner dans cette première partie de notre travail les rapports que présentent les citations du premier Évangile, soit avec le texte hébreu, soit avec celui des versions déjà en cours. Parmi ces versions, nous trouvons d'abord la version des LXX. Nous aurons aussi à nous occuper des Targums. Malgré son ancienneté relative, nous pouvons laisser de côté la Peshito, puisque c'est une version chrétienne composée après la rédaction des Évangiles. Le Pentateuque Samaritain est très-ancien, mais il n'est pas probable qu'il ait exercé aucune influence sur la rédaction de nos Évangiles ; et d'ailleurs nous avons recouru à la version samaritaine pour tous les passages du Pentateuque qui se trouvent cités dans Matthieu, sans que ce travail nous ait fourni aucun renseignement. Restent donc seulement les LXX et les Targums. Dans l'étude qui va suivre, nous comparerons minutieusement le texte de l'évangéliste au texte hébreu et au texte des LXX. La question des Targums doit être réservée. Lorsque nous aurons établi que notre auteur combine, dans un certain nombre de ses citations, des souvenirs du texte original avec des souvenirs de la version des LXX, il restera à déterminer s'il connaissait ce texte original directement ou par des paraphrases chaldaïques. Si nous compliquions de ce second travail notre comparaison de Matthieu avec le texte hébreu et celui des LXX, elle en serait alourdie sans être plus claire. Nous préférons donc traiter à part la question des Targums.

Cette première partie se divise naturellement en deux chapitres. Dans le premier nous examinerons les citations séparément et en détail ; dans le second, nous présenterons dans une vue d'ensemble, les résultats généraux qui se dégageront des considérations de détail.

CHAPITRE PREMIER.

ÉTUDE ANALYTIQUE DE LA FORME DES CITATIONS[1].

A. *Comparaison du texte de Matthieu avec le texte des LXX et de l'original hébreu.*

N° 1. (Matth. I, 22-23.)

Texte de Matthieu.	Texte des LXX.	Texte hébreu.
22. Τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος· 23. ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱόν καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ.	Ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ λήψεται καὶ τέξεται υἱόν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουὴλ. (Esaïe VII, 14.) Var. A. εξει pro ληψεται.	הנה העלמה הרה וילדת בן וקראת שמו עמנואל:

Nous ferons à propos de cette première citation, une fois pour toutes, deux remarques préliminaires. Nous sommes obligés, pour donner complète la phrase de l'Évangéliste, de faire précéder la citation de sa formule d'introduction. Mais dans notre étude de la *forme* nous ne pouvons rien dire de ces formules, si ce n'est qu'elles varient. Il sera traité ailleurs des causes de ces variations. — Puis, nous sommes obligés de faire une distinction assez délicate : nous devrons indiquer les changements de sens que l'auteur introduit dans la phrase qu'il cite ; mais nous ne pouvons nous occuper ici que des différences *grammaticales*, des modifications apportées aux modes des verbes, à la personne des pronoms, etc. Quant aux modifications apportées au sens *historique* des paroles de l'Écriture, comme on n'en peut parler sans

[1] Nous devons dire tout d'abord ce que nous entendons par le mot *citation*. Le 1er Évangile est rempli d'allusions plus ou moins inconscientes aux livres de l'Ancien Testament. Les relever toutes serait un travail sans fin. Nous n'avons voulu considérer comme *citations* que les passages où l'auteur montre en employant une formule d'introduction, quelque générale et vague qu'elle soit, qu'il en appelle sciemment à l'Ancien Testament.

parler de la tendance qui les produit, c'est une question exégétique qui sera traitée dans notre seconde partie.

Revenons maintenant à notre citation. Elle est faite d'après les LXX, mais elle n'est pas faite exactement. On remarquera le changement important de la 3e pers. plur. καλέσουσιν en la 2e sing. καλέσεις. Observons que le texte suivi par l'Évangéliste est celui qui nous a été transmis par le cod. A. Ce n'est pas un hasard. Nous verrons ce fait se reproduire presque toutes les fois que le texte des LXX présentera des variantes. Ce qui prouve que l'Évangéliste s'est reporté ici au texte des LXX, c'est, outre la parfaite conformité des mots, l'emploi du terme παρθένος pour rendre עלמה. Dans toutes les versions grecques de la Bible autres que les LXX, עלמה est rendu par νεᾶνις (cf. les trad. d'Aquilas, Théodotion et Symmaque dans les Hexaples d'Origène). L'emploi de παρθένος en cet endroit est donc particulier aux LXX. Ce n'est pas par hasard qu'un terme qui leur est particulier dans un certain passage peut, dans ce même passage, se rencontrer chez l'Évangéliste.

Cependant, si la forme générale de la citation indique que l'auteur connaît les LXX, l'analogie qu'il établit entre le nom d'Emmanuel et le nom de Jésus prouve qu'il savait l'hébreu. Au verset 21 il est dit qu'il faut donner à l'enfant le nom de Jésus. L'auteur rapproche, par sa citation, ce nom de Jésus de celui d'Emmanuel. En grec, les deux noms n'ont aucune analogie. Il fallait donc que l'auteur eût l'intelligence des rapports qu'il y a en hébreu entre ישוע et עמנואל: *Sauveur* et *Dieu avec nous*. En hébreu l'analogie existe, quelque lointaine qu'elle soit; elle ne pouvait pas être saisie par quelqu'un qui n'aurait su que le grec. (Voir dans les *Études critiques sur l'Ev. selon Saint-Matthieu* (p. 25, 26) le raisonnement complet de l'Évangéliste, tel que M. Réville a cru pouvoir le recomposer, en établissant entre ישוע et עמנואל le moyen terme יהושוע.)

Remarquons que dans cette citation, comme dans les deux qui vont suivre, et bien d'autres encore, l'Évangéliste en appelle à la parole *du prophète* en général, sans donner son nom.

N° 2. (Matth. II, 5-6.)

Matthieu.	LXX.	Hébreu.
5. Οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ· ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας· οὕτως γὰρ γέγραπται διὰ τοῦ προφήτου· 6. καὶ σὺ Βηθλεὲμ γῆ Ἰούδα οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα· ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ.	Καὶ σὺ Βηθλεὲμ οἶκος Ἐφραθά ὀλιγοστὸς εἶ τοῦ εἶναι ἐν χιλιάσιν Ἰούδα· ἐκ σοῦ μοι ἐξελεύσεται τοῦ εἶναι εἰς ἄρχοντα τοῦ Ἰσραήλ. Var. A. post. εξελευς. lege ηγουμενος. (Michée V, 2.)	ואתה בית - לחם אפרתה צעיר להיות באלפי יהודה ממך לי יצא להיות מושל בישראל : (Michée V, 1.)

La citation est faite d'une façon extrêmement inexacte. Elle a en somme peu de mots communs avec le texte de l'Ancien Testament. Au lieu que dans le texte biblique (LXX et Hébreu) Bethléem est désignée comme très-petite parmi les tribus de Juda, Matthieu dit au contraire οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ.

Après cette observation préliminaire, si l'on examine le texte de près, on peut y distinguer des éléments de provenance tantôt grecque et tantôt hébraïque. Il faut remarquer l'expression ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα. Elle n'a pas d'analogue dans le texte des LXX, qui traduisent littéralement באלפי par ἐν χιλιάσιν. On peut supposer que l'auteur l'a employée par parallélisme avec le mot ἡγούμενος, qui se trouve à la ligne suivante. La chose n'est pas impossible; mais l'explication que propose M. Réville nous paraît cependant plus plausible : «L'original באלפי, les *milliers* ou subdivisions de tribus, est rendu par τοῖς ἡγεμόσιν comme si l'auteur eût lu באלופי. Peut être aurait-il raison contre les LXX qui traduisent par χιλιάσιν.» (*Études critiques* etc., p. 26.) Nous voyons dans Meyer (*Handbuch üb. d. Ev. des Matth.*, *S. 17*), que Chrysostôme traduisait de même par φυλάρχοις. Nous constatons donc tout d'abord ici un élément hébraïque.

Avec le mot ἡγούμενος, qui est commun au cod. A des LXX et au texte de l'Évangéliste, nous revenons à la version grecque.

A la fin de la citation, le terme employé par l'Évangéliste, ποιμανεῖ, n'a d'analogie ni avec le εἶναι εἰς ἄρχοντα des LXX, ni avec le משל du texte hébreu. C'est peut-être une réminiscence du ורעה qui se trouve au verset 3 du même chapitre de Michée.

Ainsi en résumé, cette citation nous montre le texte hébreu et le texte des LXX fondus en une seule phrase par notre auteur dans un travail personnel.

N° 3. (Matth. II, 15.)

Matthieu.	LXX.	Hébreu.
Καὶ ἦν ἐκεῖ ἕως τῆς τελευτῆς Ἡρώδου ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος· ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου.	Νήπιος Ἰσραὴλ καὶ ἐγὼ ἠγάπησα αὐτόν καὶ ἐξ Αἰγύπτου μετεκάλεσα τὰ τέκνα αὐτοῦ. (cf. Osée XI, 1.)	נער ישראל ואהבהו וממצרים קראתי לבני :

Cette fois les LXX sont laissés de côté et la citation est directement traduite de l'hébreu. La version de l'Évangéliste est même préférable à celle des LXX. Elle rend littéralement לבני par τὸν υἱόν μου, tandis que les LXX s'écartent sensiblement de l'original, soit qu'ils aient mal lu l'hébreu, soit qu'ils aient eu en réalité un texte différent du nôtre.

Observons que la formule d'introduction ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν est la même qui a déjà été employée I, 23.

N° 4. (Matth. II, 17-18.)

Matthieu.	LXX.	Hébreu.
17. Τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος· 18. φωνὴ ἐν Ῥαμὰ ἠκούσθη κλαυθμὸς καὶ ὀδυρμὸς πολύς, Ῥαχὴλ κλαίουσα τὰ τέκνα αὐτῆς καὶ οὐκ ἤθελε παρακληθῆναι ὅτι οὐκ εἰσίν.	Φωνὴ ἐν Ῥαμὰ ἠκούσθη θρήνου καὶ κλαυθμοῦ καὶ ὀδυρμοῦ· Ῥαχὴλ ἀποκλαιομένη οὐκ ἤθελε παύσασθαι ἐπὶ τοῖς υἱοῖς αὐτῆς ὅτι οὐκ εἰσίν. Var. A. επι των υιων αυτης και ουκ ηθελε παρακληθηναι. (Jér. XXXVIII, 15.)	קול ברמה נשמע נהי בכי תמרורים רחל מבכה על בניה מאנה להנחם על־בניה כי איננו : (Jér. XXXI, 15.)

La citation est évidemment empruntée aux LXX. L'Évangéliste se sert comme eux des substantifs κλαυθμός et ὀδυρμός (dont le dernier est chez lui un ἅπαξ εἰρημένον), et il reproduit la finale du cod. A : οὐκ ἤθελε παρακληθῆναι.

M. Réville fait remarquer que « le membre de phrase θρῆνος — πολύς est emprunté pour les mots aux LXX, et que pour la construction il serre de plus près l'original. » (*Études crit.*, p. 26.)

L'Évangéliste commet en effet un hébraïsme, lorsqu'il remplace par des nominatifs les génitifs employés par les LXX. Que cet hébraïsme soit une réminiscence du texte hébreu lui-même et non le fait de l'auteur, c'est fort possible.

Dans le détail on va voir que l'Évangéliste serre les LXX de très près. Remarquons d'abord qu'il ne mentionne (comme le font les LXX) les enfants qu'une seule fois ; tandis qu'ils sont mentionnés deux fois dans le texte hébreu. M. Réville dit : «Les LXX traduisent Ῥαχὴλ ἀποκλαιομένη οὐκ ἤθελε παύσασθαι ἐπὶ τοῖς υἱοῖς αὐτῆς. Notre Évangéliste côtoie de plus près le texte original.» (p. 27 ibid.). Ici nous ne pouvons pas nous ranger à l'avis du savant critique. M. Réville a-t-il remarqué dans le texte des LXX la variante fournie par le cod. A ? Le cod. A est serré de très-près par le texte de notre auteur, de beaucoup plus près que le texte hébreu. Si l'on écrivait le texte des LXX, tel qu'il nous est donné par le cod. A, la citation de Matthieu serait presque littérale.

Ici l'auteur a donné le nom du prophète qu'il cite. C'est la première fois que ce cas se présente, et il se reproduira de temps en temps, surtout à propos des citations d'Esaïe. La formule d'introduction est analogue à celle de I, 23 et de II, 15.

N° 5. (Matth. II, 23.)

Matthieu.	LXX.	Hébreu.
Καὶ ἐλθὼν κατῴκησεν	. . . . .	. . . . .
εἰς πόλιν λεγομένην Ναζαρέτ· ὅπως πληρωθῇ	. . . . .	. . . . .
τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται.	. . . . .	. . . . .

On n'a pas encore pu retrouver dans l'Ancien Testament le passage auquel il est fait allusion ici. L'emploi du pluriel τῶν προφητῶν semblerait peut-être indiquer que l'Évangéliste n'était pas lui-même tout à fait au clair sur ce point. Nous laisserons ici parler M. Reuss, qui a résumé de la façon la plus nette les discussions auxquelles ce passage peut donner lieu : «Nazareth n'est nommé nulle part dans l'Ancien Testament, pas plus que l'adjectif Nazaréen. Aucun des innombrables essais que l'on a tentés pour sortir d'embarras n'a abouti à une explication tant soit peu plausible. Celle qui est aujourd'hui adoptée le plus généralement, et qui de

l'aveu de tous ses défenseurs n'est qu'un pis aller, serait de nature à nous donner la plus triste idée des études bibliques de l'Évangéliste, s'il fallait se résigner à l'admettre comme bonne et authentique. On prétend que l'auteur a eu en vue le passage Esaïe XI, 1, où le prophète dit en parlant du Messie : Un *rejeton* sortira de la racine (ou du tronc) d'Isaï. Rien de plus connu que ce terme de rejeton par excellence employé par les prophètes pour désigner le roi de l'avenir. Or le mot hébreu pour ce rejeton est dans le passage d'Esaïe Neçr : et c'est de ce mot Neçr que l'Évangéliste aurait fait un habitant de Nazareth ! » (Reuss, trad. de la Bible, *Synoptiques*, p. 153 -154.) Cette opinion est également celle de M. Réville (*Études crit.*, p. 27), qui rappelle que c'est à ce passage d'Esaïe (XI, 1) que les *Eruditi Hebræi* dont parle Jérôme (*ad. Jes.* XI, 1) rapportaient le Ναζωραῖος κληθήσεται de Matthieu. Voir aussi le commentaire de Meyer (*Handb. üb. Matth. s.* 87), où l'on trouvera le même renseignement, avec la liste des exégètes contemporains qui se rangent à l'opinion de Jérôme. (Entre autres : Köstlin, Bleek, Hengstenberg, Kahnis.) Faute de mieux, c'est donc de cette hypothèse que nous devrons nous contenter. Puisqu'elle est fondée en somme sur un passage messianique, elle nous paraît encore plus vraisemblable que celle qui voudrait identifier le Ναζωραῖος au נזיר (dans les LXX Ναζειραῖος) de Juges XIII, 15.

N° 6. (Matth. III, 3.)

Matthieu.	LXX.	Hébreu.
Οὗτος γάρ ἐστιν ὁ ῥηθεὶς διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος· φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ.	Φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν. (Esaïe XL, 3.)	קול קורא במדבר פנו דרך יהוה ישרו בערבה מסלה לאלהינו :

Cette citation est faite d'après les LXX et implique soit l'ignorance, soit la négligence voulue du texte hébreu. En effet, comme les LXX, l'Évangéliste unit φωνή à ἐν τῇ ἐρήμῳ, tandis que le texte hébreu construit במדבר פנו *préparez au désert.* (Cf. Reuss, Bible, *Les Prophètes,* t. II, p. 227 : « Les Septante ont altéré le sens en mettant : *Une voix crie au désert.* Jéhova ne demeure pas au désert »). De plus l'Évangéliste omet comme les LXX de traduire בערבה. Cependant tout en se conformant au texte des LXX

pendant la plus grande partie de sa citation, notre auteur l'altère gravement à la fin quand il dit αὐτοῦ au lieu de θεοῦ ἡμῶν. Cette modification du texte change la valeur du mot κυρίου à la ligne précédente.

N° 7. (Matth. IV, 4.)

Matthieu.	LXX.	Hébreu.
Ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· γέγραπται· οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ.	Οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι τῷ ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος. var. A. om. τω (Deut. VIII, 3.)	לא על־הלחם לבדו יחיה האדם כי על־כל־מוצא פי־יהוה יחיה האדם :

La citation est faite littéralement d'après les LXX. Que l'Évangéliste ait omis le second ζήσεται ὁ ἄνθρωπος, cela n'est pas étonnant. Cette répétition n'est pas nécessaire au raisonnement : elle manque aussi dans Philon qui cite ce même passage : (*Legis allegor*. III, 61.) Ce qui prouve surabondamment que la citation est bien réellement tirée des LXX, c'est la construction ἐκπορευομένῳ διὰ. Matthieu construit toujours ἐκπορεύεσθαι avec ἐξ. (Cf. XV, 11, 18.)

La formule d'introduction γέγραπται est l'expression par laquelle les docteurs juifs indiquaient qu'ils citaient l'Ancien Testament mot pour mot (כדכתיב, דכתיב, כתיב). (Cf. Mounier, *De locis nonnullis Evangeliorum in quibus V. Ti. libri ab Jesu landantur*, p. 32; où il renvoie à ce sujet à Surenhusius, Βίβλος καταλλαγῆς. *Lib. I : de formulis allegandi Script. sacr. Thesis I.*) Nous la retrouverons dans les trois citations qui suivent.

N° 8. (Matth. IV, 6.)

Matthieu.	LXX.	Hébreu.
Καὶ λέγει αὐτῷ· εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ βάλε σεαυτὸν κάτω· γέγραπται γὰρ ὅτι τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ καὶ ἐπὶ χειρῶν ἀροῦσίν σε μήποτε προσκόψῃς πρὸς λίθον τὸν πόδα σου.	11. Ὅτι τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ τοῦ διαφυλάξαι σε ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς σου· 12. ἐπὶ χειρῶν ἀροῦσίν σε μήποτε προσκόψῃς πρὸς λίθον τὸν πόδα σου. (Ps. XC, 11-12.)	11. כי מלאכיו יצוה־לך לשמרך בכל־דרכיך : 12. על־כפים ישאונך פן תגוף באבן רגלך : (Ps. XCI, 11-12.)

La citation est encore faite ici d'après les LXX. Ce qui est cité est cité littéralement, mais l'Évangéliste a omis une ligne du texte. Nous ne croyons pas que l'omission soit intentionnelle. La ligne négligée ne contient rien qui contredise le raisonnement de Satan ; tout au contraire. D'ailleurs si l'on remarque que le membre de phrase auquel Matthieu rattache le verset 12 du psaume (ἐντελεῖται περὶ σοῦ [12] καὶ ἐπὶ χειρῶν...), et celui auquel les LXX rattachent ce même commencement du verset 12 (ταῖς ὁδοῖς σοῦ· [12] 'επὶ χειρῶν...), se terminent l'un et l'autre de la même façon par le même pronom σοῦ, on s'expliquera que la consonnance des deux finales ait induit en erreur l'Evangéliste. Enfin, la connaissance que nous avons constatée chez lui de l'hébreu lui faisait accepter plus facilement qu'à un autre la construction brisée *il ordonnera, et...*, qui rappelle tout à fait la manière hébraïque de lier les phrases par un ו. Remarquons cependant que cette construction est ici exceptionnelle ; notre auteur construit en général 'εντέλλομαι avec un complément. (Cf. XIX, 7, et XXVIII, 20. Nous laissons naturellement de côté la formule ἐνετείλατο λέγων, qui est une expression toute faite et à laquelle on ne peut pas assimiler le ἐντελεῖται de IV, 6.)

N° 9. (Matth. IV, 7.)

Matthieu.	LXX.	Hébreu.
Ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· πάλιν γέγραπται· οὐκ ἐκπειράσεις κύριον τὸν θεόν σου.	Οὐκ ἐκπειράσεις κύριον τὸν θεόν σου. Var. A. εξεπειρασασθε. (Deut. VI, 16.)	לא תנסו את־יהוה אלהיכם:

La citation est littérale d'après les LXX. Comme eux l'Évangéliste emploie la 2e pers. sing. au lieu du pluriel qui se trouve dans l'original. Ici il néglige la variante du cod. A, et c'est naturel, car il lui fallait employer un futur et non un aoriste.

Sur la formule πάλιν γέγραπται, voici ce que dit Mounier (p. 41 *ibid.*) citant encore Surenhusius : « Hae voces, quas, teste Matthaeo, Jesus verbis a se laudatis præponit « a doctoribus Gemaricis exprimuntur per ועוד כתיב *Rursum* sive *amplius scriptum est*, vel per הא כתיב *utique scriptum est*, quæ formula ab iis adhibetur quando prior locus posteriori contrarius esse videtur, et sensus unius per alterius sensum elucidatur ». (Cff. Surenhusius Βιβλ. κατ. p. 212.) Cf. quoque אומר ועוד. »

N° 10. (Matth. IV, 10.)

Matthieu.	LXX.	Hébreu.
Τότε λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ὕπαγε σατανᾶ· γέγραπται γὰρ· κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις.	Κύριον τὸν θεόν σου φοβηθήσῃ καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις. Var. A. προσκυνησεις pro φοβηθησῃ. (Deut. VI, 13.)	את־יהוה אלהיך תירא ואתו תעבד:

La citation est faite exactement d'après les LXX, et cette fois d'après la variante du cod. A. Comme les LXX, l'Évangéliste dit μόνῳ, quoiqu'il n'y ait rien dans le texte hébreu qui motive cette addition.

Nous pouvons, sans empiéter sur le classement que nous ferons plus tard, faire remarquer dès maintenant que nos quatre dernières citations (IV, 4, 6, 7, 10) ont toutes un air de parenté, sont introduites par les mêmes formules et semblent attester toutes les quatre une connaissance particulièrement littérale de la version des LXX.

N° 11. (Matth. IV, 14-16.)

Matthieu.	LXX.	Hébreu.
13.... Κατῴκησεν εἰς Καφαρναοὺμ τὴν παραθαλασσίαν ἐν ὁρίοις Ζαβουλὼν καὶ Νεφθαλείμ, 14. ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἠσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος· 15. γῆ Ζαβουλὼν καὶ γὴ Νεφθαλείμ ὁδὸν θαλάσσης πέραν τοῦ Ἰορδάνου, Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν, 16. ὁ λαὸς ὁ καθήμενος ἐν σκότει φῶς εἶδεν μέγα, καὶ τοῖς καθημένοις ἐν χώρᾳ καὶ σκιᾷ θανάτου φῶς ἀνέτειλεν αὐτοῖς.	1. Τοῦτο πρῶτον πίε ταχὺ ποίει χώρα Ζαβουλὼν ἡ γῆ Νεφθαλείμ, καὶ οἱ λοιποὶ οἱ τὴν παραλίαν καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου, Γαλιλαία τῶν ἐθνων. 2. Ὁ λαὸς ὁ πορευόμενος ἐν σκότει ἴδετε φῶς μέγα· οἱ κατοικοῦντες ἐν χώρᾳ σκιᾷ θανάτου φῶς λάμψει ἐφ ὑμᾶς. Var. 1° post εθνων A add. τα μερη της Ιουδαιας. 2° pro πορευομ, A dic. καθημενος. (Esaïe IX, 1-2.)	הראשון הקל VIII,23. ארצה זבלון וארצה נפתלי והאחרון הכביד דרך הים עבר הירדן גליל הגוים: העם ההלכים IX, 1. בחשך ראו אור גדול ישבי בארץ צלמות אור נגה עליהם׃ (Es. VIII, 23; IX. 1.)

Malgré la façon arbitraire dont l'Évangéliste a traité le texte de l'Ancien Testament, on peut cependant voir assez clairement que la citation est faite moins d'après les LXX que d'après l'original hébreu.

On remarquera en effet : 1° la répétition du mot γῆ dans Matthieu (v. 15), tandis que les LXX emploient une fois χώρα et une fois γῆ. — 2° la façon originale dont l'Évangéliste a rendu l'expression hébraïque דרך הים par ὁδὸν θαλάσσης, expression nullement grecque, imitée directement de l'usage hébreu d'employer le mot דרך d'une façon absolue comme préposition. (Cf. Gesenii Thes. I, p. 352, col. 1 ; et Wilke, dans sa *Clavis* à l'art. ὁδός, p. 304.) Les LXX au contraire ont dit en bon grec οἱ τὴν παραλίαν, traduction excellente que l'Évangéliste n'aurait eu aucune raison de rejeter s'il l'avait connue. — 3° on remarquera encore des différences dans le choix des temps des verbes et des personnes des pronoms. Les LXX se servent de l'impératif ἴδετε (IX, 2), tandis que l'Évangéliste donne beaucoup plus exactement la 3e pers. sing. de l'aoriste εἶδεν (v. 16), et du pronom de la 2e pers. ὑμᾶς (IX, 2), tandis que l'Évangéliste traduit exactement par αὐτοῖς (v. 16) l'hébreu עליהם.

M. Renan (*Les Évangiles*, p. 176, note 1) dit cependant que la citation Matth. IV, 15, 16 atteste la double connaissance du texte hébreu et du texte des LXX. Il ne donne pas les raisons qui motivent son jugement. On retrouve en effet chez Matthieu la var. A des LXX, καθήμενος, et peut-être cette rencontre n'est-elle pas fortuite, car il serait singulier que deux traducteurs se fussent rencontrés par hasard pour traduire l'hébreu ההלכים par un mot qui indique l'absence de mouvement. Matthieu a aussi en commun avec les LXX l'expression ἐν χώρᾳ καί σκιᾷ θανάτου. Au verset 15, Matthieu traduit ארצה par γῆ : pourquoi n'aurait-il pas conservé la même traduction au verset 16? Peut-être faut-il voir là des réminiscences du texte grec.

En tout cas, il reste certain que l'Évangéliste connaissait le texte hébreu. Il l'a défiguré, c'est vrai. En prenant pour sujets de sa première phrase les mots γῆ Ζαβουλών καὶ γῆ Νεφθαλείμ qui sont dans l'original des compléments directs, il s'est mis dans l'impossibilité de rendre l'antithèse établie par le prophète entre les mots הראשון הקל et האחרון הכביד. De plus, il a traduit inexactement נגה par ἀνέτειλεν. Mais malgré ces différences, c'est au texte hébreu qu'il faut s'en rapporter pour comprendre l'économie de la citation.

Remarquons que la formule d'introduction est la même que nous avons déjà rencontrée plusieurs fois (I, 23; II, 15; II, 18; II, 23).

Ici l'Évangéliste cite le nom du prophète.

N° 12. (Matth. V, 21.)

Matthieu.	LXX.	Hébreu.
Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις· οὐ φονεύσεις· ὃς δ' ἂν φονεύσῃ ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει.	Οὐ φονεύσεις. (Exode XX, 15.)	לא תרצח׃ (Ex. XX, 13.)

Sur les mots οὐ φονεύσεις il n'y a pas de remarque à faire. On peut seulement se demander si dans l'esprit de l'auteur la citation ne comprend que ces deux mots, ou si elle se continue avec ὃς δ' ἂν φονεύσῃ.... Il semble bien que les mots ὃς δ' ἂν φονεύσῃ dépendent de ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη ; mais cette fin de verset ne se retrouve nulle part dans la Bible.

Constatons ici l'apparition d'une nouvelle formule d'introduction. Elle n'a pas la valeur sentencieuse de γέγραπται.

N° 13. (Matth. V, 27.)

Matthieu.	LXX.	Hébreu.
Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη· οὐ μοιχεύσεις.	Οὐ μοιχεύσεις (Ex. XX, 14.)	לא תנאף׃

Pas de remarque à faire.

N° 14. (Matth. V, 31.)

Matthieu.	LXX.	Hébreu.
Ἐρρέθη δὲ· ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ δότω αὐτῇ ἀποστάσιον.	. . . . .	. . . . .

Cela n'est pas à proprement parler une citation. C'est une allusion lointaine au texte de Deut. XXIV, 1 (chez les LXX XXIV, 3). Voici ce que dit la Bible : « Lorsqu'un homme aura pris et épousé une femme qui viendrait à ne pas trouver grâce à ses yeux parce qu'il a découvert en elle quelque chose de honteux, il écrira pour elle une lettre de divorce, et après la lui avoir remise en main, il la renverra de sa maison » (trad. Segond).

Le terme ἀποστάσιον qu'emploie notre auteur se retrouve dans les LXX. Seulement les LXX ne disent pas d'une façon absolue ἀποστάσιον : *une lettre de divorce ;* mais βιβλίον ἀποστασίου. Il est probable que le terme ἀποστάσιον leur a été emprunté à l'origine. Mais il est probable aussi qu'après leur avoir été emprunté, il est

devenu très-vite un terme usuel, signifiant non pas seulement l'acte de divorcer, mais la lettre de divorce, et qu'il se trouve ici beaucoup plutôt comme une expression courante du langage d'alors que comme une allusion faite sciemment à Deut. XXIV, 3.

N° 15. (Matth. V, 33.)

Matthieu.	LXX.	Hébreu.
Πάλιν ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις· οὐκ ἐπιορκήσεις, ἀποδώσεις δὲ τῷ κυρίῳ τοὺς ὅρκους σου.	Καὶ οὐκ ὀμεῖσθε τῷ ὀνόματί μου ἐπ' ἀδίκῳ. (Lév. XIX, 12.) Ἐὰν δὲ εὔξῃ εὐχὴν κυρίῳ τῷ θεῷ σου, οὐ χρονιεῖς ἀποδοῦναι αὐτήν. (Deut. XXIII, 21.)	ולא־תשבעו בשמי לשקר: (Lév. XIX, 12.) כי־תדר נדר ליהוה אלהיך לא תאחר לשלמו: (Deut. XXIII, 22.

Voilà plutôt encore une allusion qu'une citation. L'auteur rapproche deux passages différents de la Loi, et les combine dans une formule unique, analogue aux sentences du Décalogue.

Le verbe ἀποδοῦναι fréquemment employé par notre Évangile dans le sens de *payer* un tribut, une dette, n'est pris que cette fois dans le sens de *tenir un serment*, *accomplir un vœu*. L'analogie des termes nous porte donc à croire que l'expression ἀποδώσεις τῷ κυρίῳ τοὺς ὅρκους a été suggérée à notre auteur par le ἀποδοῦναι εὐχὴν κυρίῳ de la version grecque.

N° 16. (Matth. V, 38.)

Matthieu.	LXX.	Hébreu.
Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη· ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ, καὶ ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος.	Ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος. (Ex. XXI, 24.)	עין תחת עין שן תחת שן:

Pas de remarque à faire. L'expression était proverbiale; il n'y avait qu'une seule façon de la rendre de l'hébreu en grec; il n'est pas étonnant que notre Évangéliste se rencontre ici avec les LXX.

N° 17. (Matth. V, 43.)

Matthieu.	LXX.	Hébreu.
Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου.	Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. (Lév. XIX, 18.)	ואהבת לרעך כמוך :

La citation est peut-être faite d'après les LXX; mais la phrase est trop courte et les mots ne sont pas assez caractéristiques pour qu'on puisse rien préciser. Les derniers mots du verset sont à remarquer. Nulle part l'Ancien Testament ne dit « tu haïras ton ennemi ». Voyez au contraire Ex. XXIII, 4, un précepte d'un esprit tout différent.

N° 18. (Matth. VIII, 16-17.)

Matthieu.	LXX.	Hébreu.
16. . . . Καὶ ἐξέβαλεν τὰ πνεύματα λόγῳ, καὶ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ἐθεράπευσεν, 17. ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἠσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος· αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβεν καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν.	Οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται. (Es. LIII, 4.)	חלינו הוא נשא ומכאבינו סבלם :

Ici le texte de Matthieu n'a rien de commun avec celui des LXX. Notre auteur a traduit directement sa citation de l'hébreu. D'abord il rend, plus exactement que par οὗτος (LXX), le הוא hébreu par αὐτός. Puis il traduit littéralement חלינו (*maladies*) par νόσους, tandis que les LXX se sont servis d'un terme moral: ἁμαρτίας. De plus il emploie des aoristes là où les LXX emploient des présents. Enfin il a le soin de rendre les deux verbes hébreux par deux verbes grecs de force différente (נשא par ἔλαβεν et סבל par ἐβάστασεν), tandis que les LXX, par la construction qu'ils ont adoptée (περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται), ont négligé de traduire סבל.

Il est vrai que ἀσθενείας n'a pas la force de מכאבינו, et que l'Évangéliste a renversé l'ordre des mots en plaçant νόσους dans le second membre de phrase, tandis que חלינו se trouve dans le premier; mais ces inexactitudes n'ôtent rien à ce que nous avons dit plus haut.

Remarquons la fréquence de la formule ἵνα ou ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθέν.

Ici encore le prophète est cité par son nom.

N° 19. (Matth. IX, 13.)

Matthieu.	LXX.	Hébreu.
Πορευθέντες δὲ μάθετε τί ἐστιν· ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν.	Ἔλεος θέλω ἢ θυσίαν. Var. A. και ου pro η. (Osée VI, 6.)	חסד חפצתי ולא־ זבח:

La citation est tirée des LXX. Considérons en effet : 1° que le texte de Matthieu reproduit encore ici la variante du cod. A des LXX ; 2° que le mot θυσία est un ἅπαξ εἰρημένον, car il ne se retrouve chez Matthieu que dans la répétition de la même citation XII, 7. — Il n'est donc pas probable que ce soit l'Évangéliste qui, traduisant lui-même l'hébreu, se soit rencontré par hasard, en employant un ἅπαξ εἰρημένον, avec les mots des LXX et avec la construction du cod. A. De plus θέλω ne rend qu'imparfaitement חפצתי ; le verbe hébreu signifie plutôt *se plaire à quelque chose* que *vouloir*. Ne serait-il pas étonnant que deux traductions grecques indépendantes se fussent rencontrées dans une même altération du sens de l'hébreu ?

N° 20. (Matth. XI, 10.)

Matthieu.	LXX.	Hébreu.
Οὗτός ἐστιν περὶ οὗ γέγραπται· ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου.	Ἰδοὺ ἐξαποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου καὶ ἐπιβλέψεται ὁδὸν πρὸ προσώπου μου. Var. A post ιδου add. εγω. (Malach. III, 1.)	הנני שלח מלאכי ופנה־ דרך לפני:

Il est difficile d'assigner du premier abord son origine à cette citation. Le début ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου reproduit presque littéralement le texte A des LXX ; mais il traduit avec une égale exactitude le texte hébreu. Puis vient une interpolation qui ne se retrouve ni dans l'hébreu ni dans les LXX : πρὸ προσώπου σου ; et enfin les derniers mots de la citation diffèrent complétement du texte des LXX, tout en traduisant (sauf le changement de μου en σου, sur lequel nous aurons à revenir) assez littéralement

l'hébreu. Il semblerait donc probable que l'Évangéliste, ici comme tout à l'heure (VIII, 17), eût fait lui-même sa traduction plus ou moins librement d'après l'original. Une seule chose nous empêche d'accepter cette opinion : c'est l'emploi du mot κατασκευάσει. Si notre auteur avait traduit lui-même le texte hébreu, il l'aurait traduit avec les mots de son vocabulaire habituel. Or κατασκευάσει est un ἅπαξ εἰρημένον ; tandis que le verbe ἑτοιμάζω est au contraire fréquemment employé dans le premier Évangile (III, 3 ; XX, 23 ; XXII, 4 ; XXV, 34, 41 ; XXVI, 17, 19). De plus, κατασκευάζω est un ἅπαξ non seulement chez Matthieu, mais encore chez Marc et chez Luc qui ne donnent ce verbe qu'une seule fois chacun, dans cette même citation. Nous sommes donc disposés à adopter l'opinion de M. Mounier (*De locus nonnullis*, etc., p. 83) et à dire que la citation est faite ici d'après une version grecque, (à notre avis probablement une variante des LXX), dont le texte est maintenant perdu, mais que les Évangélistes connaissaient.

Remarquons le changement fait par l'Évangéliste du pronom de la 1re personne en celui de la 2e. Le sens de la phrase est modifié. Chez le prophète, c'est Dieu qui parle lui-même de lui-même ; chez l'Évangéliste, c'est Dieu qui fait une promesse. — Remarquons aussi la précision des termes de la formule d'introduction : οὗτός ἐστιν περὶ οὗ γέγραπται.

N° 21. (Matth. XII, 3-4.) — N° 22. (Matth. XII, 5.)

Matthieu.

3. ....Οὐκ ἀνέγνωτε τί ἐποίησεν Δαυεὶδ, ὅτε ἐπείνασεν καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ ;
4. πῶς εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ καὶ τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως ἔφαγον..... (cf. 1 Sam. XXI, 6.)
5. Οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῷ νόμῳ ὅτι τοῖς σάββασιν οἱ ἱερεῖς ἐν τῷ ἱερῷ τὸ σάββατον βεβηλοῦσιν καὶ ἀναίτιοί εἰσιν ; (cf. Nombr. XXVIII, 9.)

Ce ne sont pas ici de véritables citations. Nous donnons cependant ces passages parce qu'ils sont précédés de formules d'introduction catégoriques. Ce sont des allusions à deux faits, l'un contenu dans les livres historiques, l'autre dans les livres de la Loi, qui sont donnés comme arguments dans une discussion. Mais les faits seuls sont cités, et non pas les termes dans lesquels ils sont racontés dans l'Ancien Testament. Il n'y a lieu de faire aucune comparaison de textes.

N°. 23. (Matth. XII. 7.)

Répétition, avec une formule d'introduction analogue à la première *εἰ δὲ ἐγνώκειτε τί ἐστιν . . .*, **de la citation d'Osée que nous avons déjà rencontrée et examinée IX, 13; n° 19.**

N° 24. (Matth. XII, 16-21.)

Matthieu.	LXX.	Hébreu.
16. Καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς ἵνα μὴ φανερὸν αὐτὸν ποιήσωσιν·	1. Ἰακὼβ ὁ παῖς μου ἀντιλήψομαι αὐτοῦ· Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου προσεδέξατο αὐτὸν ἡ ψυχή μου· ἔδωκα τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν· κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἐξοίσει.	1. הן עבדי אתמך־
17. ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἠσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος·		בו בחירי רצתה נפשי
18. Ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ἡρέτισα, ὁ ἀγαπητός μου εἰς ὃν ηὐδόκησεν ἡ ψυχή μου· θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν, καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ.		נתתי רוחי עליו
19. Οὐκ ἐρίσει οὐδὲ κραυγάσει οὐδὲ ἀκούσει τις ἐν ταῖς πλατείαις τὴν φωνὴν αὐτοῦ.		משפט לגוים יוציא:
20. Κάλαμον συντετριμμένον οὐ κατεάξει καὶ λίνον τυφόμενον οὐ σβέσει ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νῖκος τὴν κρίσιν·	2. Οὐ κεκράξεται οὐδὲ ἀνήσει οὐδὲ ἀκουσθήσεται ἔξω ἡ φωνὴ αὐτοῦ.	2. לא יצעק ולא
21. καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν.	3. Κάλαμον τεθλασμένον οὐ συντρίψει καὶ λίνον καπνιζόμενον οὐ σβέσει, ἀλλ' εἰς ἀλήθειαν ἐξοίσει κρίσιν.	ישא ולא־ישמיע
	4. Ἀναλάμψει καὶ οὐ θραυσθήσεται, ἕως ἂν θῇ ἐπὶ τῆς γῆς κρίσιν· καὶ ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν.	בחוץ קולו:
	(Es. XLII, 1-4.)	3. קנה רצוץ לא
		ישבור ופשתה כהה
		לא יכבנה לאמת
		יוציא משפט:
		4. לא יכהה ולא ירוץ
		עד־ישים בארץ
		משפט ולתורתו איים
		יחלו:

Nous allons relever dans cette citation des éléments empruntés tantôt au texte hébreu, tantôt à celui des LXX:

Ἡρέτισα est une traduction originale de אתמך. Les LXX ont traduit par ἀντιλήψομαι, dont chez eux la signification la plus fréquente est *secourir*. Le verbe hébreu signifie aussi bien *prendre*, *choisir*, que *soutenir*, *secourir*. L'Évangéliste a choisi le premier sens; les LXX ont choisi le second.

Ἀγαπητός rend très mal בחירי sans rappeler davantage les LXX.

Εἰς ὃν ηὐδόκησεν ἡ ψυχή μου est une traduction originale de l'hébreu, meilleure que celle des LXX, et indépendante d'elle.

Θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν est encore une traduction indépendante de celle des LXX, et par le temps des verbes (l'Évangéliste emploie le futur, les LXX mettent l'aoriste), et par le choix des mots (θήσω, ἔδωκα). Nous ferons une remarque analogue pour κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ ; il n'y a pas de rapport entre le ἀπαγγελεῖ de l'Évangéliste et le ἐξοίσει des LXX ; l'un a rendu le sens du mot hébreu, les autres en ont traduit la forme (יוציא).

Au verset 19 de Matthieu (v. 2 d'Ésaïe), se trouve l'expression οὐκ ἐρίσει, qui n'a de correspondante exacte ni dans les LXX ni dans l'hébreu. C'est (comme ἀγαπητός tout à l'heure) un élément subjectif introduit par l'Évangéliste dans son texte.

Matthieu traduit littéralement בחוץ par ἐν πλατείαις, plus littéral en cela que les LXX, qui disent simplement ἔξω.

Au verset 20 de Matthieu (v. 3 d'Ésaïe), nous relevons au contraire deux ressemblances entre l'Évangéliste et les LXX : Il nous semble que l'emploi du mot συντετριμμένον, a été suggéré à notre auteur par le souvenir du verbe συντρίψει des LXX (κάλαμον τεθλασμένον οὐ συντρίψει) ; — et que de même, c'est par analogie avec le καπνιζόμενον des LXX qu'il emploie l'expression τυφόμενον, car dans le texte hébreu il n'y a rien qui évoque l'idée de fumée : כהה signifie simplement *faible*, c'est-à-dire ici, *près de s'éteindre*, sans que rien indique, entre tant de métaphores possibles pour exprimer cette idée de faiblesse, le choix de l'idée de fumée. Aussi les versions de Symmaque, d'Aquilas et de Théodotion disent-elles simplement ἀμαυρόν.

Puis l'Évangéliste omet une ligne du texte, et il devient difficile de dire à quelle version il se conforme. L'expression ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νῖκος τὴν κρίσιν n'a d'analogue ni dans le texte hébreu ni dans celui des LXX. C'est encore un élément subjectif.

Enfin, le verset 21 (v. 4 d'Ésaïe) est évidemment emprunté aux LXX. Avec eux notre auteur traduit *en son nom*, au lieu de *en sa loi* et il rend d'une façon très-large איים par ἔθνη. Symmaque, Théodotion et Aquilas disent au contraire littéralement : καὶ τῷ νόμῳ αὐτοῦ νῆσοι ἐλπιοῦσιν. Matthieu adopte la traduction originale des LXX, traduction probablement faite d'ailleurs sur un texte où on lisait לשמו au lieu de לתורתו.

En résumé, la citation XII, 16-21 indique donc la double connaissance du texte des LXX et du texte hébreu, et la combinaison de ces deux textes. L'Évangéliste substitue un texte à l'autre, suivant qu'une expression de l'un des deux lui vient plus vite sous la plume.

N° 25. (Matth. XII, 40.)

Matthieu.	LXX.	Hébreu.
Ὥσπερ γὰρ ἦν Ἰωνᾶς ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας, οὕτως....	Ἦν Ἰωνᾶς ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας. (Jonas II, 1.)	ויהי יונה במעי הדג שלשה ימים ושלשה לילות:

La citation est tirée des LXX. Cela se voit : 1° à la manière dont est transcrit le nom de Jonas : Ἰωνᾶς, l'hébreu disant Iônâh ; 2° et surtout à l'emploi du mot κῆτος, *baleine*. Le texte hébreu dit simplement *le poisson*, הדג.

N° 26. (Matth. XIII, 14-15.)

Matthieu.	LXX.	Hébreu.
14. Καὶ ἀναπληροῦται αὐτοῖς ἡ προφητεία Ἠσαΐου ἡ λέγουσα· ἀκοῇ ἀκούσετε καὶ οὐ μὴ συνῆτε, καὶ βλέποντες βλέψετε καὶ οὐ μὴ ἴδητε· 15. ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου καὶ τοῖς ὠσὶν βαρέως ἤκουσαν, καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐκάμμυσαν μήποτε ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς ὠσὶν ἀκούσωσιν, καὶ τῇ καρδίᾳ συνῶσιν, καὶ ἐπιστρέψωσιν καὶ ἰάσομαι αὐτούς.	9. Ἀκοῇ ἀκούσετε καὶ οὐ μὴ συνῆτε καὶ βλέποντες βλέψετε καὶ οὐ μὴ ἴδητε· 10. ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου, καὶ τοῖς ὠσὶν αὐτῶν βαρέως ἤκουσαν καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐκάμμυσαν, μήποτε ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς ὠσὶν ἀκούσωσιν, καὶ τῇ καρδίᾳ συνῶσιν καὶ ἐπιστρέψωσιν καὶ ἰάσομαι αὐτούς. (Esaïe VI, 9-10.)	שמעו שמוע ואל־תבינו וראו ראו ואל־תדעו: 10. השמן לב־העם הזה ואזניו הכבד ועיניו השע פן־יראה בעיניו ובאזניו ישמע ולבבו יבין ושב ורפא לו:

Cette longue citation est tout entière conforme au texte des LXX, sauf une différence insignifiante (τοῖς ὠσὶν βαρέως ἤκουσαν au lieu de τοῖς ὠσὶν αὐτῶν βαρέως ἤκουσαν). Non seulement elle est faite d'après les LXX, mais encore elle est faite *contrairement* à l'hébreu, ou *en ignorant* l'hébreu. Dans le texte original, le prophète employant le hiphil et le mode impératif, fait dire à Dieu : *Rends insensible* le cœur de ce peuple ; *endurcis* ses oreilles, etc. Les LXX emploient au contraire le mode aoriste, soit avec des formes intransitives (ἐπαχύνθη ἡ καρδία), soit en prenant *le peuple* comme *sujet* des verbes : τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐκάμμυσαν, βαρέως ἤκουσαν. Matthieu suit les LXX dans cette interprétation du texte.

N° 27. (Matth. XIII, 34-35.)

Matthieu.	LXX.	Hébreu.
34. Ταῦτα πάντα ἐλάλησεν ὁ Ἰησοῦς ἐν παραβολαῖς τοῖς ὄχλοις, καὶ χωρὶς παραβολῆς οὐδὲν ἐλάλει αὐτοῖς, 35. ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου Ἡσαΐου λέγοντος· ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου, ἐρεύξομαι κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς. Var. post προφητου **א** add. Ησαιου ; BC om.	Ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου, φθέγξομαι προβλήματα ἀπ' ἀρχῆς. (Ps. LXXVII, 2.)	אפתחה במשל פי אביעה חידות מני־קדם : (Ps. LXXVIII, 2.)

Le premier membre de phrase est cité exactement d'après les LXX. Le second est une traduction originale du texte hébreu (cf. Réville, *Études crit.*, p. 29 ; Meyer, *Kommentar üb. Matth.*, s. 312). L'hébreu חידות est beaucoup mieux rendu par les LXX (προβλήματα) que par l'Évangéliste (κεκρυμμένα).

L'Évangéliste cite un verset du Psaume LXXVIII, en l'attribuant au prophète Ésaïe. Nous croyons qu'il faut maintenir dans le texte le mot Ἡσαΐου, parce que l'on voit bien pourquoi on a pu vouloir l'en retrancher, mais on ne s'expliquerait pas qu'on l'eût ajouté : « Legi in nonnullis codicibus *per Isaiam prophetam dicentem ;* quod quia minimè inveniebatur in Esaia arbitror posteà a prudentibus viris esse sublatum. » (Saint-Jérôme cité par Tischendorf dans son Nouveau Testament, Matth. XIII, 35.)

La formule d'introduction est la même que nous avons vu accompagner en général les citations tirées des prophètes.

N° 28. (Matth. XV, 4.)

Matthieu.	LXX.	Hébreu.
Ὁ γὰρ θεὸς ἐνετείλατο λέγων· τίμα τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα, καὶ ὁ κακολογῶν πατέρα ἢ μητέρα θανάτῳ τελευτάτω.	Τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα σου. (Ex. XX, 12.) Ὁ κακολογῶν πατέρα αὐτοῦ ἢ μητέρα αὐτοῦ τελευτήσει θανάτῳ. Var. A. θανατω τελευτατω. (Ex. XXI, 16.)	כבד את־אביך ואת־אמך : (Ex. XX, 12.) ומקלל אביו ואמו מות יומת : (Ex. XXI, 17.)

Citation tirée presque littéralement des LXX, d'après la variante du cod. A. Κακολογῶν est un ἅπαξ εἰρημένον chez Matthieu. On peut considérer les deux commandements soit comme combinés en un seul, quoique ils soient empruntés à deux chapitres différents de l'Exode, soit comme séparés l'un de l'autre par la conjonction καί, qui dans ce dernier cas ne ferait pas partie de la citation : (Dieu a dit ... et il a dit encore...). Cela n'a pas d'importance.

N° 29. (Matth. XV, 7-9.)

Matthieu.	LXX.	Hébreu.
7. Ὑποκριταί, καλῶς ἐπροφήτευσεν περὶ ὑμῶν Ἡσαΐας λέγων· 8. ὁ λαὸς οὗτος τοῖς χείλεσίν με τιμᾷ ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ· 9. μάτην δὲ σέβονταί με διδάσκοντες διδασκαλίας, ἐντάλματα ἀνθρώπων.	Ἐγγίζει μοι ὁ λαὸς οὗτος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ, καὶ ἐν τοῖς χείλεσιν αὐτῶν τιμῶσί με, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ· μάτην δὲ σέβονταί με διδάσκοντες ἐντάλματα ἀνθρώπων καὶ διδασκαλίας. (Es. XXIX, 13.)	יען כי נגש העם הזה בפיו ובשפתיו כבדוני ולבו רחק ממני ותהי יראתם אתי מצות אנשים מלמדה:

Cette citation est faite d'après les LXX. Quelques omissions ou interversions de peu d'importance (la citation commencée à τοῖς χείλεσιν et non à ἐγγίζει, — τιμᾷ au lieu de τιμῶσιν, — διδασκαλίας placé immédiatement après διδάσκοντες, — ἐντάλματα mis en apposition à διδασκαλίας) n'empêchent pas qu'elle ne soit en réalité très exacte.

Remarquons que la citation semble indiquer que le texte hébreu n'était pas ici connu de l'auteur. Notre Évangéliste, en effet, ne corrige pas le μάτην des LXX qui ont lu ותהו au lieu de ותהי. De plus, si le mot ἐντάλματα rend bien מצות, il est permis de croire que l'Évangéliste, s'il avait ici traduit lui-même le texte hébreu, se serait servi pour traduire מלמדה (*tradition*), au lieu du mot διδασκαλία, qui est chez lui un ἅπαξ εἰρημένον, du terme bien plus précis, et qui lui est familier, de παραδόσις, qu'il venait d'employer au verset 6 du même chapitre, et qui, mis dans la bouche du prophète, aurait rendu le raisonnement encore plus concluant.

N° 30. (Matth. XVIII, 16.)

Matthieu.	LXX.	Hébreu.
Ἵνα ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων ἢ τριῶν σταθῇ πᾶν ῥῆμα.	Ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων καὶ ἐπὶ στόματος τριῶν μαρτύρων στήσεται πᾶν ῥῆμα. Var. A. σταθησεται. (Deut. XIX, 15.)	על־פי שני עדים או על־פי שלשה־עדים יקום דבר:

La citation est faite d'après les LXX ; (addition dans Matthieu et dans les LXX de πᾶν qui n'a pas d'analogue dans le texte hébreu ;) et dans des termes qui se rapprochent de la var. A. (σταθῇ — σταθήσεται.)

N° 31. (Matth. XIX, 4-5.)

Matthieu.	LXX.	Hébreu.
4. ....Οὐκ ἀνέγνωτε ὅτι ὁ ποιήσας ἀπ' ἀρχῆς ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς· 5. καὶ εἶπεν· ἕνεκα τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα καὶ κολληθήσεται τῇ γυναικὶ αὐτοῦ καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. Var. B.D. κολληθ. א C. προσκολλ.	Ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς. (Gen. I, 27.) Ἕνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. (Gen. II, 24.) Var. A. προσκολλ. τη γυναικι.	זכר ונקבה ברא אתם: (Gen. I, 27.) על־כן יעזב־איש את־אביו ואת־אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד: (Gen. II, 24.)

Deux passages différents (Gen. I, 27 ; II, 24) sont rapprochés. Il n'y a pas de différence de sens entre la traduction des LXX et le texte hébreu. La citation de Matthieu est tirée presque littéralement des LXX, comme le prouve l'hébraïsme ἔσονται εἰς, qui ne se trouve qu'ici dans notre Évangile et ne se rencontre en général, chez les auteurs du Nouveau Testament, que dans des citations des LXX. Notons que notre auteur se rapproche encore du cod. A des LXX, et cette fois par un détail de syntaxe assez important; il met comme lui au datif le régime de προσκολληθήσεται (γυναικί), au lieu d'employer la préposition πρός avec l'accusatif.

N° 32. (Matth. XIX, 18-19.)

Matthieu.

18. Οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐ ψευδομαρτυρήσεις,
19. τίμα τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα, καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.

(Cf. Exode XX, 12-16. Lév. XIX, 18.)

Courtes citations, dont la plupart ont déjà été examinées, réunies ici en un seul faisceau. Il est probable, comme nous l'avons déjà vu, qu'elles sont tirées des LXX. Remarquons que c'est la seconde fois que Matthieu cite Lév. XIX, 18, et que nous retrouverons encore une troisième fois la même citation (Matth. XXII, 37).

N° 33. (Matth. XXI, 4-5.)

Matthieu.	LXX.	Hébreu.
4. Τοῦτο δὲ γέγονεν ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος· 5. εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιών· ἰδοὺ ὁ βασιλεύς σου ἔρχεταί σοι πραὺς καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὄνον καὶ ἐπὶ πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου.	Εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιών· ἰδοὺ ὁ σωτήρ σοι παραγέγονεν. (Es. LXII, 11.) Χαῖρε σφόδρα θύγατερ Σιών, κήρυσσε θύγατερ Ἰερουσαλήμ· ἰδοὺ ὁ βασιλεὺς ἔρχεταί σοι δίκαιος καὶ σώζων αὐτὸς πραὺς καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον. (Zach. IX, 9.)	אמרו לבת־ציון הנה ישעך בא : Es. LXII, 11. גילי מאד בת־ציון הריעי בת־ירושלם הנה מלכך יבוא לך צדיק ונושע הוא עני ורכב על־חמור ועל־עיר בן־אתנות : Zach. IX, 9.

Il est probable que nous sommes ici en présence d'une combinaison de deux textes différents, et que les premiers mots de la citation doivent être rapportés à Ésaïe LXII, 11, et le reste, à partir de ἰδού, à Zach. IX, 9. Une confusion entre ces deux passages a pu se faire dans l'esprit de l'auteur. Il est vrai que les

premières lignes de la phrase de Zacharie contiennent également les mots θύγατερ Σιών ; mais ils n'ont rien d'analogue à εἴπατε, et l'emploi de cet impératif ne peut s'expliquer que par une réminiscence d'És. LXII, 11. Quant à la provenance de la citation on peut différer d'avis. M. Renan signale cette citation comme inspirée par le seul texte hébreu (*Évangiles*, p. 176, note 1), mais sans discuter la question. M. Réville (*Étud. critiq.*, p. 29) indique au contraire les trois mots πραΰς, ὑποζύγιον, ἐπιβεβηκώς, comme empruntés aux LXX. Pour πραΰς la chose est douteuse ; notre auteur connaît ce mot ; il l'a déjà employé V, 4 ; il peut très-bien l'avoir placé ici de lui-même. Pour ὑποζύγιον c'est différent ; c'est un ἅπαξ εἰρημένον dans notre Évangile, tandis que les LXX emploient fréquemment ce mot pour signifier *âne ;* et comme *âne* n'est pas le vrai sens d'ὑποζύγιον, et qu'ὑποζόγιον n'est pas le mot qui pouvait se présenter naturellement à l'esprit d'un écrivain grec pour traduire soit חמור, soit אתנות, il est probable que nous avons ici un emprunt fait aux LXX. Nous en disons autant d'ἐπιβεβηκώς : ἐπιβαίνειν est encore un ἅπαξ εἰρημένον, et ce n'est pas un mot que notre auteur aurait employé de lui-même. Il aurait dit καθημένος, par exemple, (comme Luc, Marc et Jean ont dit ἐκάθισεν), et il n'aurait pas choisi pour le mettre dans sa traduction un terme spécial et qui ne lui était pas habituel.

Après avoir fait la part de l'influence des LXX, constatons que notre auteur fait preuve ici d'une connaissance certaine du texte hébreu. La citation de Matthieu omet de rendre les mots צדיק ונושע (chez les LXX, δίκαιος καὶ σώζων) ; mais cette omission une fois constatée, et si l'on fait abstraction de ces deux mots, on verra que les mots de notre Évangile traduisent littéralement l'un après l'autre tous les mots du texte hébreu :

הנה ἰδού — מלכך βασιλεύς σου — יבוא ἔρχεται — לך σοι — (הוא) עני πραΰς — ורכב καὶ ἐπιβεβηκώς — על ἐπί — חמור ὄνον — ועל καὶ ἐπί — עיר πῶλον — בן υἱόν — אתנות ὑποζυγίου.

Donc encore ici nous constatons la double connaissance du texte hébreu et du texte des LXX. Ajoutons en terminant, que notre auteur n'a pas compris le parallélisme poétique de l'original, et suppose qu'il s'agit ici de deux animaux, quand il n'y en a qu'un dans la pensée du prophète.

N° 34. (Matth. XXI, 9.)

Matthieu.	LXX.	Hébreu.
....Ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυείδ, εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου, ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις.	25. Ὦ κύριε σῶσον δή, ὦ κύριε εὐόδωσον δή. 26. Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου. (Ps. CXVII, 25-26.)	25. אנא יהוה הושיעה נא אנא יהוה הצליחה נא : 26. ברוך הבא בשם יהוה : (Ps. CXVIII, 25-26.)

Cette citation est une combinaison de plusieurs éléments différents. Nous rencontrons en premier lieu un élément étranger aux LXX : ὡσαννά. Montrons tout d'abord que pour être étranger aux LXX, ce terme n'est pas nécessairement emprunté de l'hébreu.

« La formule *Hos'-á-nâ* (à la lettre, *sois propice*, ou *donne le salut*), ne nous est connue que par le texte du Psaume CXVIII, 25, où elle commence une phrase que l'on suppose avoir été depuis une formule liturgique d'un usage fréquent.» (Reuss; *Synoptiques*, p. 551.)

Puisque cette formule était passée dans la langue courante, il ne s'ensuit pas nécessairement, malgré son origine hébraïque, que celui qui l'employait, en connût la véritable signification. Il pouvait dire ὡσαννά, comme beaucoup de catholiques de nos jours disent *Te deum* ou *De profundis*, sans se rendre exactement compte du sens des mots.

Ici celui qui emploie la formule la comprend-il? Il faudrait, pour que la chose fût sûre, que le reste de la citation fût fait d'après l'hébreu. Nous verrions, s'il en était ainsi, que l'auteur a connu le texte hébreu, l'a compris, l'a traduit en partie, et a voulu conserver à la formule *hosannah* sa tournure hébraïque, au lieu de la gréciser. Mais au contraire, dans notre texte c'est une ligne de la version des LXX qui fait suite à ὡσαννά. (L'expression ἐν τῷ ὀνόματι, fréquente chez les LXX, ne se trouve en effet dans notre Évangile que dans cette citation et sa répétition XXIII, 29; notre auteur dit plus volontiers, εἰς τὸ ὄνομα, cf. XVIII, 20). On peut ainsi présumer que ὡσαννά est cité comme un terme connu de seconde main seulement, par des souvenirs personnels, et non directement par le texte hébreu.

Nous pensons donc que notre citation, malgré les éléments subjectifs qui l'embarrassent (ὡσαννά, τῷ υἱῷ Δαυείδ, ἐν τοῖς ὑψίστοις), a son origine dans la connaissance du texte des LXX.

N° 35. (Matth. XXI, 13.)

Matthieu.	LXX.	Hébreu.
Καὶ λέγει αὐτοῖς· γέγραπται· ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται, ὑμεῖς δὲ αὐτὸν ποιεῖτε σπήλαιον λῃστῶν.	Ὁ γὰρ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν. (Esaïe LVI, 7.) Μὴ σπήλαιον λῃστῶν ὁ οἶκός μου οὗ ἐπικέκληται τὸ ὄνομά μου ἐπ' αὐτῷ ἐκεῖ ἐνώπιον ὑμῶν· (Jér. VII, 11.)	כי ביתי בית־תפלה יקרא לכל־העמים: (Es. LVI, 7) המערת פרצים היה הבית הזה אשר־נקרא שמי עליו בעיניכם: (Jér. VII, 11.)

Nous avons ici deux passages de deux prophètes différents combinés ensemble, probablement d'après la version des LXX. On peut se demander si la phrase tout entière, depuis ὁ οἶκος jusqu'à λῃστῶν, est présentée par l'auteur comme une citation, ou si, au contraire, γέγραπται ne porte que sur le premier membre de phrase, Jésus reprenant la parole en son propre nom à ὑμεῖς δέ.

Nous pensons, tout en voyant dans l'expression σπήλαιον λῃστῶν une allusion évidente à Jérémie VII, 11, que c'est de cette dernière manière que la citation aura été faite par Jésus. Quant au rédacteur de l'Évangile, il n'a vu probablement qu'une seule citation dans cette réunion des paroles de deux prophètes.

N° 36. (Matth. XXI, 16.)

Matthieu.	LXX.	Hébreu.
...Οὐδέποτε ἀνέγνωτε ὅτι ἐκ στόματος νηπίων καὶ θηλαζόντων κατηρτίσω αἶνον·	Ἐκ στόματος νηπίων καὶ θηλαζόντων κατηρτίσω αἶνον. (Ps. VIII, 3.)	מפי עוללים ויונקים יסדת עז:

La citation est tirée littéralement des LXX. Θηλάζω et νήπιος sont des ἅπαξ εἰρημένα dans notre Évangile. Il n'y a pas de remarque particulière à faire.

N° 37. (Matth. XXI, 42.)

Matthieu.	LXX.	Hébreu.
Λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· οὐδέποτε ἀνέγνωτε ἐν ταῖς γραφαῖς· λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας· παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη καὶ ἔστι θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν.	22. Λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας· 23. παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη καὶ ἔστι θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν· (Ps. CXVII, 22-23.)	22. אבן מאסו הבונים היתה לראש פנה׃ 23. מאת יהוה היתה זאת היא נפלאת בעינינו׃ (Ps. CXVIII, 22-23.)

La citation est faite d'après les LXX. Quoique très-longue elle est presque littérale. Au point de vue de la forme il n'y a donc rien à remarquer.

Elle est introduite par une formule que nous avons déjà rencontrée plusieurs fois (XXI, 16; XIX, 4; XII, 45). En général, les formules d'introduction ne se présentent pas à l'état de cas isolés, mais par groupes.

N° 38. (Matth. XXII, 24.)

Matthieu.

Διδάσκαλε Μωϋσῆς εἶπεν· ἐάν τις ἀποθάνῃ μὴ ἔχων τέκνα ἐπιγαμβρεύσει ἀδελφὸς αὐτοῦ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ ἀναστήσει σπέρμα τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ.

(Cf. Deut. XXV, 5.)

Cette phrase n'a rien d'une citation. C'est tout au plus une allusion au passage Deut. XXV, 5, dont voici la traduction : « Lorsque des frères demeureront ensemble et que l'un d'eux mourra sans laisser de fils, la femme du défunt ne se mariera point au dehors à un étranger, mais son beau-frère ira vers elle, la prendra pour femme et l'épousera comme beau-frère. » (Trad. Segond.)

Ce qui nous fait croire que l'allusion est faite plutôt d'après le texte des LXX que d'après le texte hébreu, c'est l'emploi du mot σπέρμα dans le sens de *postérité*. Il n'a jamais cette signification dans le grec évangélique, si ce n'est dans des passages qui dépendent directement du texte de l'Ancien Testament. Dans le grec alexandrin au contraire, dans la langue des LXX, σπέρμα prend souvent le sens de *postérité*. Il en est de même dans les livres du Nouveau Testament qui ont les rapports les plus étroits avec la version des LXX et le grec alexandrin, dans les Épîtres de Saint-

Paul et l'Épître aux Hébreux. Nous pensons donc que l'emploi du mot σπέρμα dans ce sens particulier est ici assez caractéristique pour nous permettre de faire dériver l'allusion XXII, 24 de la connaissance du texte des LXX. (Cf. Deut. XXV, 5 ...σπέρμα δὲ μὴ ᾖ αὐτῷ...)

N° 39. (Matth. XXII, 31-32.)

Matthieu.	LXX.	Hébreu.
31...Οὐκ ἀνέγνωτε τὸ ῥηθὲν ὑμῖν ὑπὸ τοῦ θεοῦ λέγοντος· 32. ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ ὁ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ ὁ θεὸς Ἰακώβ;	Ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς τοῦ πατρός σου, θεὸς Ἀβραὰμ καὶ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ θεὸς Ἰακώβ. (Ex. III, 6.)	אנכי אלהי אביך אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב:

La citation est probablement faite d'après les LXX; mais les mots employés ont trop peu de relief pour que nous puissions rien affirmer. Remarquons l'omission des mots θεὸς τοῦ πατρός σου.

N° 40. (Matth. XXII, 37-39.)

Matthieu.	LXX.	Hébreu.
37... Ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου, καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου. 38. Αὕτη ἐστὶν ἡ μεγάλη καὶ πρώτη ἐντολή· 39. δεύτερα ὁμοία αὐτῇ· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.	Ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς δυνάμεώς σου. (Deut. VI, 5.) Ἀγαπήσεις τόν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. (Lév. XIX, 18.)	ואהבת את יהוה אלהיך בכל לבבך ובכל־נפשך ובכל־מאדך: (Deut. VI, 5.) ואהבת לרעך כמוך: (Lév. XIX, 18.)

Nous avons ici un mélange d'emprunts aux LXX et au texte hébreu. Les termes employés par Matthieu sont καρδία, ψυχή, et διανοία; ceux qui sont employés par les LXX sont διανοία, ψυχή et δύναμις. On voit du premier coup d'œil que notre auteur a employé καρδία de lui-même, pour rendre exactement le לב du texte hébreu. De même ψυχή traduit littéralement נפש. Reste διανοία. L'hébreu מאד est très-mal rendu par διανοία dans Matthieu, excellemment par δύναμις dans les LXX. Il est probable que διανοία est dans notre Évangile une réminiscence des LXX. L'Évangéliste savait qu'il y avait trois termes à énumérer. Il en connaissait deux sûrement, par le souvenir des mots לב et נפש qui se présentaient

naturellement à sa pensée; le troisième lui aura été fourni par une réminiscence des LXX. Il aura recouru au texte des LXX, en prenant dans leur version, pour compléter son énumération, le premier terme quelconque qu'il n'avait pas fait entrer dans sa traduction de l'hébreu. Sans une explication de ce genre on ne comprendrait pas comment le mot διανοία, terme vague et qui ne renforce nullement la pensée, aurait été choisi plutôt qu'un autre pour clore l'énumération.

Remarquons encore un hébraïsme: l'emploi de la préposition ἐν, au lieu de ἐξ qui se trouve chez les LXX.

Sur la citation Lév. XIX, 18 il n'y a rien à dire. C'est la troisième fois que nous la rencontrons.

N° 41. (Matth. XXII, 43-44.)

Matthieu.	LXX.	Hébreu.
43... Πῶς οὖν Δαυεὶδ ἐν πνεύματι καλεῖ κύριον αὐτὸν λέγων· 44. εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποκάτω τῶν ποδῶν σου.	Εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου. (Ps. CIX, 1.)	נאם יהוה לאדני שב לימיני עד־אשית איביך הדם לרגליך: (Ps. CX, 1.)

La citation est évidemment inspirée des LXX. Malgré le changement de ὑποπόδιον en ὑποκάτω, la concordance générale des termes est frappante. Ce qui ne saurait surtout être fortuit, c'est la manière de rendre נאם par εἶπεν. S'il avait traduit l'hébreu lui-même, il est peu probable que notre auteur se serait ainsi rencontré avec les LXX dans l'idée de rendre un substantif par un verbe. Nous avons vu que dans ses traductions originales du texte hébreu il n'hésitait pas à faire passer des hébraïsmes dans son texte grec (ὁδὸν θαλάσσης, par exemple, IV, 15), et il aurait très-bien dit ici λόγος ou ῥῆμα τοῦ κυρίου τῷ κυρίῳ μου.

N° 42. (Matth. XXIII, 39.)

Matthieu.

Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου. (Cf. Ps. CXVIII, 26;— LXX, CXVII.)

C'est une répétition de Matth. XXI, 9. La citation a déjà été examinée.

N° 43. (Matth. XXIV, 15.)

Matthieu.	LXX.	Hébreu.
Ὅταν οὖν ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τοῦ προφήτου ἑστὸς ἐν τόπῳ ἁγίῳ....	...Καὶ ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων. (Dan. IX, 27.) Βδέλυγμα ἐρημώσεως ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον. (1 Macc. I, 54.)	ועל כנף שקוצים משמם :

La citation est faite d'après les LXX. L'expression βδέλυγμα ἐρημώσεως est une expression véritablement originale, et ces mots qui sont inconnus à la langue évangélique, ne peuvent avoir été suggérés que par la connaissance des LXX. De même, ἐν τόπῳ ἁγίῳ se rapproche beaucoup plus de ἐπὶ τὸ ἱερόν que de על כנף. La citation s'explique donc uniquement par la connaissance des LXX. On peut même affirmer qu'elle suppose l'ignorance du texte hébreu.

Remarquons une grande analogie entre l'expression τὸ βδέλυγμα ...τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τοῦ προφήτου, et l'expression τοῦτο γέγονεν ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου.

N° 44. (Matth. XXVI, 31.)

Matthieu.	LXX.	Hébreu.
....Πάντες ὑμεῖς σκανδαλισθήσεσθε ἐν ἐμοὶ ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ· γέγραπται γάρ· πατάξω τὸν ποιμένα καὶ διασκορπισθήσονται τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης.	Πατάξατε τοὺς ποιμένας καὶ ἐκσπάσατε τὰ πρόβατα. Var. A. παταξον τον ποιμενα καὶ διασκορπισθησονται τα προβατα της ποιμνης. (Zach. XIII, 7.)	הך את־הרעה ותפוצין הצאן :

La citation est faite d'après le cod. A des LXX. Les deux traductions présentées par les deux manuscrits des LXX sont inconciliables, et ont été faites probablement sur deux textes différents. Le texte B (que l'ont suit habituellement) ne traduit en aucune façon le texte hébreu qui nous a été transmis. En effet, הך est un singulier; LXX B donne au contraire un pluriel: πατάξατε. De même pour הרעה et ποιμένας. De plus, תפוצין est une forme féminine et qui ne peut se rapporter qu'à הצאן en prenant ce mot pour sujet; il est impossible de la rendre par un

impératif masculin comme ἐκσπάσατε et de faire de הצאן un complément direct. Le cod. B nous donne donc soit un contre-sens, soit la traduction d'un texte hébreu perdu; tandis que le cod. A traduit le texte que les Massorètes nous ont conservé[1]. Or, c'est le cod. A qui est reproduit par notre Evangile. Notons bien ces détails; nous aurons plus tard à nous en servir.

Remarquons en terminant que l'évangéliste a fait au texte une infidélité assez grave, en disant πατάξω au lieu de πάταξον.

N° 45. (Matth. XXVII, 9-10.)

Matthieu.	LXX.	Hébreu.
9. Τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος· καὶ ἔλαβον τὰ τριάκοντα ἀργύρια, τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου ὃν ἐτιμήσαντο, ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ, 10. καὶ ἔδωκαν αὐτὰ εἰς τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως καθὰ συνέταξέν μοι κύριος.	12..... Καὶ ἔστησαν τὸν μισθόν μου τριάκοντα ἀργυροῦς, 13. καὶ εἶπε κύριος πρὸς μέ· κάθες αὐτοὺς εἰς τὸ χωνευτήριον καὶ σκέψομαι εἰ δόκιμόν ἐστιν ὃν τρόπον ἐδοκιμάσθην ὑπὲρ αὐτῶν. Καὶ ἔλαβον τοὺς τριάκοντα ἀργυροῦς καὶ ἐνέβαλον αὐτοὺς εἰς τὸν οἶκον κυρίου εἰς τὸ χωνευτήριον. (Zach. XI, 12-13.)	12. וישקלו את־שכרי שלשים כסף׃ 13. ויאמר יהוה אלי השליכהו אל־היוצר אדר היקר אשר יקרתי מעליהם ואקחה שלשים הכסף ואשליך אתו בית יהוה אל־היוצר׃

Cette citation présente d'assez sérieuses difficultés. L'Évangéliste dit que la mort de Judas a été prédite par le prophète Jérémie, « et il transcrit un passage qui a une vague ressemblance avec Zach. XI, 12-13. Déjà les écrivains des premiers siècles se sont préoccupés de ce fait. Quelques-uns penchent à croire que la citation est empruntée à un livre perdu de Jérémie; d'autres admettent que les Juifs ont pu retrancher ce passage du texte de ce prophète pour ôter aux chrétiens une preuve aussi frappante de la vérité; d'autres au contraire ont cru que le nom de Jérémie aurait été mal à propos introduit par un ignorant, et plusieurs copistes l'ont omis en conséquence. » (Reuss, *Synoptiques*, p. 668.) Il vaut mieux penser tout simplement avec M. Reuss, que c'est l'Évangéliste lui-même qui s'est trompé dans le choix du nom propre « d'autant plus facilement que dans Jérémie aussi (chap.

[1] L'addition τῆς ποίμνης est sans importance.

XVIII) il est question d'un potier». (*ibid.*) Mais faut-il s'en tenir là, et déclarer que «ni l'hébreu ni le grec des LXX ne correspondent à ce que nous lisons ici?» (*ibid.*) Essayons au contraire d'analyser en détail les divers éléments de la citation.

Constatons tout d'abord que c'est du côté du texte hébreu que nous devons diriger nos recherches. Il n'y a aucune parenté entre la version de l'Évangéliste et celle des LXX. Cette indépendance est suffisamment prouvée par les différences suivantes : ἀργύρια au lieu de ἀργυροῦς; — τιμάω (τιμήν, τετιμημένου, ἐτιμήσαντο) au lieu de δοκιμάζω (δόκιμον, ἐδοκιμάσθην), — et surtout κεραμεύς (l'Évangéliste lisant היוצר) au lieu de χωνευτήριον (les LXX lisant האוצר.) Cette dernière différence suffirait à elle seule pour isoler radicalement le texte de Matthieu de celui des LXX. Si notre auteur s'était inspiré du grec, il lui aurait été impossible de confondre χωνευτήριον avec κεραμεύς.

Rendons-nous compte maintenant de la manière dont l'Évangéliste a traité le texte hébreu. Tout d'abord il a mis à la 3e pers. plur. des verbes qui se trouvent dans le texte original à la 1e pers. sing. (ἔλαβον, et ἔδωκαν, — ואקחה; ואשליך.) Puis il a combiné en une seule phrase deux fragments différents du passage de Zacharie; et quand nous aurons fait la distinction de ces deux éléments différents, nous nous rendrons compte facilement d'une citation qui semblait au premier abord très-embrouillée.

En effet, la partie principale de la citation de l'Évangéliste est celle-ci : καὶ ἔλαβον τὰ τριάκοντα ἀργύρια . . . καὶ ἔδωκαν αὐτὰ εἰς τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως; ces mots sont la traduction, sinon littérale au moins très-reconnaissable, de la 2e partie du verset 13 de Zacharie : ואקחה שלשים הכסף ואשליך אתו בית־יהוה אל־היוצר

Sans doute l'Évangéliste a fait au texte de graves infidélités. Nous avons déjà relevé le changement de personne dans les verbes. Remarquons de plus la suppression de בית־יהוה. Enfin l'on ne comprend pas à quel propos il est ici parlé d'un *champ*. Mais malgré tout, le texte de l'Évangéliste se laisse facilement rapprocher du texte hébreu.

Maintenant, au milieu de cette traduction de la 2e partie du verset 13 de Zacharie, notre auteur intercale un membre de phrase mal imité des mots אדר היקר אשר יקרתי מעליהם, qui se trouvent dans le texte du prophète dans la 1e partie du verset. Sans doute, entre l'original hébraïque et l'imitation qu'en donne Matthieu (toujours avec de grandes différences dans les personnes

des verbes), τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου ὃν ἐτιμήσαντο ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ, on ne peut pas établir un rapport de concordance exact. Mais il est impossible cependant de nier que les mots τὴν τιμήν, ὃν ἐτιμήσαντο, soient imités de היקר אשר יקרתי, — et ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ de מעליהם.

Restituons maintenant dans son intégrité la phrase de l'Évangéliste : καὶ ἔλαβον τὰ τριάκοντα ἀργύρια τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου ὃν ἐτιμήσαντο ἀπὸ υἱῶν Ἰσραὴλ καὶ ἔδωκαν αὐτὰ εἰς τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως. On voit quel est le travail de combinaison qui s'est opéré dans l'esprit de notre auteur, et comment il a rendu sa citation presque méconnaissable en changeant de place arbitrairement les paroles du prophète, en intercalant au milieu d'une phrase une proposition qui précède au contraire immédiatement cette phrase dans le texte original.

Faisons enfin remarquer que les derniers mots de notre auteur : καθὰ συνέταξέν μοι κύριος, lui ont probablement été suggérés par les mots hébreux ויאמר יהוה אלי qui se trouvent au début du verset 13.

APPENDICE.

Matthieu XXVII, 35.

Σταυρώσαντες δὲ αὐτὸν διεμερίσαντο τά ἱμάτια αὐτοῦ βάλοντες κλῆρον, ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ τοῦ προφήτου· διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον κλῆρον. (Ps. XXII, 19 ; LXX, XXI.)

Cette citation, faite littéralement d'après les LXX, ne se trouve pas dans les plus anciens manuscrits (א A B D, etc.) des Évangiles. C'est une interpolation d'une époque relativement récente, et nous ne devons pas en tenir compte. On remarquera que les mots qui introduisent la citation sont la reproduction d'une formule que nous avons déjà souvent rencontrée. Soit ignorance de la véritable origine du texte, soit reproduction particulièrement scrupuleuse de la formule, l'expression ὑπὸ τοῦ προφήτου est appliquée aux paroles d'un Psaume.

Matthieu XXVII, 46.

Ἠλεὶ ἠλεὶ λεμὰ σαβαχθανεί ;

Les dernières paroles de Jésus sont la reproduction en araméen du verset 2 du Psaume XXII. Cette coïncidence est-elle fortuite ou voulue ? Jésus sur la croix s'est-il souvenu des paroles du

Psaume et les a-t-il répétées avec intention ; ou faut-il les considérer comme une réminiscence inconsciente ? C'est une question que nous ne pouvons pas résoudre ; et d'ailleurs elle est de peu d'intérêt. Dans une étude christologique, il serait important de déterminer le sens que nous devons attacher à cette parole de Jésus ; mais dans notre travail, même considérée comme citation, cette parole ne tiendrait qu'une place très-secondaire. Nous devons en effet considérer les citations au seul point de vue de l'exégèse ; or, sur celle-là, il n'y aurait rien à dire, car elle n'est pas alléguée comme preuve ; elle ne fait pas partie d'un raisonnement ; Jésus n'en fait pas l'application. Dans le doute, nous préférons donc la laisser de côté, et la considérer comme une parole originale du Maître, en dehors des cadres de notre étude.

B. *Comparaison du texte de Matthieu avec le texte des Targums.*

Avant de clore la première partie de ce travail, et d'exposer systématiquement à quelles conclusions générales nous a conduits notre étude de la forme des citations de l'Ancien Testament dans le premier Évangile, nous désirons traiter de deux questions qui se rattachent directement à l'examen littéraire et grammatical que nous venons de terminer. Il s'agit : 1° de savoir si le texte de Matthieu accuse la connaissance des Targums et semble avoir subi leur influence ; 2° d'éclaircir quelques points relatifs au texte des LXX que l'Évangéliste peut avoir employé.

Nous avons montré que les citations bibliques du premier Évangile supposent à la fois l'usage de la version des LXX et du texte hébreu ; on ajoute souvent : *ou d'un targum araméen.* (Cf. Renan, *Évangiles*, p. 176. Réville, *Études crit.*, p. 30.)

Nous n'avons pas besoin de rappeler ici ce qu'on entend par un *Targum*. On sait que le peuple juif avait, au 1er siècle, oublié depuis longtemps l'hébreu classique, et, en dehors de la version des LXX, ne connaissait plus les livres saints que par des paraphrases araméennes que lui faisaient les rabbins. Nous voudrions déterminer, si notre auteur était un lettré qui savait l'hébreu, ou s'il ne connaissait qu'indirectement le texte original des Écritures.

Si nous étions sûrs de posséder les Targums du premier siècle, la question serait bien simple. Malheureusement on est peu d'accord sur la date des plus anciens que nous possédions, ceux

d'Onkelos et de Jonathan. M. Colani (*Jésus-Christ et les croyances messianiques*, p. 37), et M. Bruston (*Encycl. des sc. relig.*, art. *Versions anciennes de la Bible*) les croient tous les deux antérieurs à la destruction du temple de Jérusalem par les Romains. Mais nous savons que cette opinion est contestée, et ce n'est pas à nous d'en présenter une appréciation critique. Cependant, que l'on recule plus ou moins la date de la composition définitive de ces deux Targums (sur la Loi et les Prophètes), on n'en est pas moins d'accord pour admettre que les idées qu'ils renferment, les explications du texte, transmises de maître en maître avec fidélité, représentent d'une façon assez exacte l'interprétation que recevait l'Écriture au premier siècle. Nous n'en demandons pas davantage, car ce ne sont pas précisément les *mots* des Targums que nous voulons comparer avec les *mots* de Matthieu. Mais, quand le Targum donnera à un passage un sens différent de celui qu'il a dans le texte original, nous voulons savoir si c'est le sens du Targum ou le sens du texte original qui a été suivi par l'Évangéliste.

Nous ne comptons pas reprendre une à une les quarante-cinq citations que nous avons relevées, et les comparer toutes avec la paraphrase chaldaïque. Une bonne partie de ce travail serait insignifiante et inutile. Nous nous contenterons de choisir les citations les plus caractéristiques comme sens, et les plus longues comme texte, celles par conséquent qui peuvent le mieux servir de termes de comparaison, et nous les confronterons avec la version chaldaïque parallèle.

Il semble au premier abord que nous ne devrions faire ce travail de comparaison que pour les citations qui accusent la connaissance du texte hébreu. Mais agir ainsi, serait partir d'une idée *a priori* qui risquerait de se trouver fausse. En effet, il est possible que dans les citations même qui nous ont paru faites uniquement d'après les LXX, les éléments subjectifs et étrangers au texte que nous avons relevés fussent des modifications amenées par la connaissance de la paraphrase chaldaïque, différente du texte hébreu. Nous n'écarterons donc pas systématiquement les citations qui nous ont paru au premier abord ne relever que de la version des LXX [1].

[1] On a même supposé, pour expliquer les anomalies que présentent les citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau, l'existence d'une version araméenne, dont le texte aurait été analogue à celui des LXX, souvent différent de l'hébreu, et

N° 1[1]. Matth. I, 23 (És. VII, 14). Les deux mots qui prêtent à la discussion sont παρθένος et καλέσουσιν. Le Targum ne nous apprend rien sur la légitimité de l'emploi du mot παρθένος. Il emploie un terme analogue au terme hébreu : עולימתא. Mais il se sépare nettement de Matthieu quand il dit : ותקרי שמיה עמנואל (*elle appellera* [ou *tu appelleras*] son fils Emmanuel).

N° 2. Matth. II, 6 (Michée V, 1). Matthieu se sépare de l'hébreu en disant : Bethléem, *tu n'es nullement la plus petite*, au lieu de : Bethléem, *la plus petite*. Le Targum, tout en développant davantage la pensée, reste cependant beaucoup plus près de l'hébreu que de la version évangélique : כזעיר הויתא לאיתמנאה. De plus, il dit comme l'hébreu et contre Matthieu, *les milliers* (באלפיא ; Matth. : ἐν τοῖς ἡγεμόσιν) ; et, *exercer la domination sur*, au lieu de *paître Israël* (עביד שולטן ; Matth. : ποιμανεῖ).

N° 3. Matth. II, 15 (Osée XI, 1). Le Targum se sépare nettement de Matthieu (קריתי לחון בנין ; Matth.: ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου).

N° 4. Matth. II, 18 (Jérémie XXXI, 15). Il n'y a aucun rapport entre la version de Matthieu et celle du Targum. Les gémissements entendus à Ramah sont dans le Targum des gémissements *qui pleurent le départ du prophète Jérémie* (בית ישראל דבכן ומתאנחין בתר ירמיה נביא כד שלח יתיה נבוכדנצר רב קטוליא מרמתא).

C'est Jérusalem qui pleure ses fils, et qui ne veut pas être consolée non pas *parce qu'ils ne sont plus*, mais parce qu'ils sont *exilés* (גלו.)

N° 6. Matth. III, 3 (És. XL, 3). Le Targum rapporte au peuple de Dieu les paroles que l'Évangéliste rapporte au Seigneur. « Préparez la voie, dit-il, *devant le peuple de Dieu* ». (קדם עמא דיי). (Matth. : τὴν ὁδὸν κυρίου.) — De même : קדם כנישתא דאלהנא, « *devant l'assemblée de notre Dieu* » ; tandis que Matthieu continue à dire τὰς τρίβους αὐτοῦ.

qui aurait servi aux auteurs du Nouveau Testament. Cf. *Recherches sur une Bible en langue vulgaire en usage au temps de Jésus, et sur les rapports de cette Bible avec la version des LXX*, par Ed. Bœhl, Vienne 1873, cité par M. Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ* (p. 353). En ce qui concerne Matthieu, nous croyons cette hypothèse contredite par tout notre travail. Si une telle version a existé en tout cas l'auteur du 1er Évangile ne s'en est pas servi.

[1] Les numéros que nous mettons en marge sont ceux par lesquels nous avons déjà distingué chaque citation à mesure que nous la relevions. Le texte des Targums auquel nous renvoyons est celui qui a été publié par P. de Lagarde : *Prophetæ Chaldaïce*. Lipsiæ 1872.

N° 11. Matth. IV, 15-16 (Ésaïe IX, 1-2). Matthieu comprend la lumière que voit le peuple dans un sens *spirituel;* le Targum oppose *historiquement* la nuit que le peuple d'Israël a vécue en Égypte (la mauvaise fortune), à la grande lumière (la prospérité) qui l'attendait dans la terre promise. L'Évangéliste donne à ce passage une valeur messianique que le Targum ne lui connaît pas.

N° 17. On pourrait se demander si les mots singuliers qui accompagnent (Matth. V, 43) la citation de Lév. XIX, 18, μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου, et qui n'ont d'analogues ni dans le texte hébreu, ni chez les LXX, ne seraient pas peut-être un souvenir de la manière dont le passage était paraphrasé. Mais on lit au contraire dans le Targum, après la défense de haïr ses compatriotes, le commandement d'aimer son prochain comme soi-même.

N° 18. Matth. VIII, 17 (Es. LIII, 4). Matthieu, parlant des guérisons opérées par Jésus, se sert, dans le sens physique de *maladies*, des mots ἀσθενείας et νόσους. Le Targum donne au contraire au passage un sens moral et rédempteur; la différence est complète : על חובאנא הוא יבעי ועוייתנא ברילה ישתבקון.

N° 20. Matthieu XI, 10 (Malach. III, 1). Matthieu dit contre le texte hébreu : J'enverrai mon messager préparer *ta* voie (τὴν ὁδόν σου). Le Targum dit au contraire : il aplanira la voie *devant moi* (קדמי).

N° 24. Matthieu XII, 16-21 (Ésaïe XLII, 1-4). Matthieu et le Targum se tiennent ici tous les deux assez près du texte original. Il n'y a donc pas entre eux de différence générale à noter, mais seulement des différences de détail. (Cf. λίνον τυφόμενον, et בוצין עמי ; — τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν, et לאוריתיה נגוון יכתרון.)

N° 26. Matth. XIII, 14-15. (És. VI, 9-10). Par l'allure de sa phrase et le choix de ses formes verbales, le Targum diffère radicalement de Matthieu. Dans la première partie de la citation, où Matthieu se sert du style direct, le Targum se sert du style indirect (Matth. : ἀκοῇ ἀκούσετε; Targ. : שמעין משמע; Matth. : βλέποντες βλέψετε, חזין מיחזא); et dans la seconde partie, où Matthieu emploie des aoristes, le Targum, conformément au texte hébreu qui nous a été conservé, emploie des impératifs. (Matth. : ἐπαχύνθη ἡ καρδία; τοῖς ὠσὶν βαρέως ἤκουσαν ; ὀφθαλμοὺς ἐκάμμυσαν ; — Targum : טפיש ליביה דעמא הדין ואודנוהי יקר ועינוהי טמטם.)

N° 29. Matth. XV, 7-9 (Es. XXIX, 13). On observera la différence des expressions πόῤῥω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ et איתרחק מדחלתי. De même, il n'y a dans le Targum rien qui corresponde au μάτην

que nous avons vu être un des points caractéristiques de la version évangélique. Le Targum se conforme au texte original et n'a rien qui rappelle les particularités de la citation de Matthieu.

N° 33. Matth. XXI, 5 (Zach. IX, 9). Noter la différence des expressions θύγατερ Σιών et כנישתא דציון ; et des mots ὑποζύγιον et אתן.

N° 44. Matth. XXVI, 31 (Zach. XIII, 7). Il n'y a rien de commun entre le Targum et Matthieu. Au lieu de traduire le texte le Targum l'a interprété, et interprété dans des termes qui n'ont aucun rapport avec les mots ποιμένα et πρόβατα de l'Évangéliste. Là où Matthieu parle de *berger* et de *troupean* le Targum parle de *roi* et de *seignenrs:* קטול ית־מלכא ויתבדרון שילטוניא.

Nous pensons en avoir assez dit pour conclure. Nous pourrions continuer, faire le même travail pour les citations tirées des Psaumes, et cette comparaison ne servirait qu'à montrer plus nettement encore l'indépendance de l'Évangéliste vis-à-vis de la paraphrase araméenne. Nous nous en tiendrons là cependant, car les Targums des Psaumes sont considérés comme relativement très-récents. Les exemples que nous avons donnés nous paraissent d'ailleurs suffisants. Ils montrent assez quelle différence profonde sépare la version évangélique de la version chaldaïque. Les deux versions ne sont d'accord que lorsque elles demeurent également fidèles au texte original. Les libertés que notre auteur prend avec le texte ne sont pas expliquées par l'usage d'une paraphrase araméenne de la Bible, et demeurent tout entières à sa charge. Nous devons pouvoir avec ces trois facteurs : le texte hébreu, la version des LXX et le travail personnel de l'Évangéliste, rendre compte dans tous leurs détails des citations que nous avons étudiées. En même temps, constatons dès maintenant l'importance que prend vis-à-vis de notre Évangile la version des LXX.

C. *Remarques sur les variantes de la version des LXX.*

Au cours de ce travail, nous avons déjà fait remarquer que lorsque le texte des LXX présente des variantes, c'est presque toujours le texte du cod. A qui est suivi par notre Évangile. (Cf. I, 23 ; — II, 6 ; — II, 18 ; — IV, 10 ; — IV, 15-16, passage pour lequel notre auteur, se trouvant en présence de deux variantes, en a suivi une et négligé l'autre ; — IX, 13 ; — XI, 10 ; — XV, 4 ; — XIX, 5 ; — XXVI, 31.)

Il n'y a que deux exceptions à cette règle. La première se trouve IV, 7, et elle s'explique facilement. Le cod. A emploie dans ce passage l'aoriste ἐξεπειράσασθε au lieu du futur ἐκπειράσεις. Quand même notre auteur aurait connu la variante, il ne pouvait pas faire répondre Jésus à Satan par un verbe à un temps passé. Jésus cite un commandement de Dieu, et un commandement se met toujours au futur. La grande liberté dont l'Évangéliste use avec le texte permet de supposer qu'il aurait mis le futur quand même tous les manuscrits auraient porté ἐξεπειράσασθε.

La seconde exception se trouve IV, 15-16. Elle consiste dans l'omission par l'Évangéliste des mots τὰ μέρη τῆς Ἰουδαίας, qui sont données par le cod. A seul. Mais comme la citation du passage est faite d'abord avec une très-grande liberté, ensuite, malgré quelques ressemblances de texte, *beaucoup moins d'après les LXX que d'après l'hébreu, et que l'hébreu ne dit rien d'équivalent à* τὰ μέρη τῆς Ἰουδαίας, il n'est pas étonnant que notre auteur ait omis ces deux ou trois mots.

Il reste donc ce fait que, sur douze cas où l'on pouvait hésiter sur le texte à suivre, dans dix de ces cas notre auteur a suivi la leçon du même manuscrit, et ne s'en est écarté que deux fois, pour des raisons qui ne portent aucune atteinte à la préférence qu'il pouvait avoir pour le manuscrit A. La chose semble donc bien claire, et nous n'aurions pas fait de cette simple question de chiffres un paragraphe spécial, si l'on n'avait élevé une objection assez grave contre la conclusion naturelle qui se présente. On se demande si ce n'est pas sur le texte même de Matthieu que l'on aurait corrigé plus tard certains manuscrits des LXX; si l'on n'aurait pas fait passer dans ces manuscrits des infidélités que l'Évangéliste faisait au texte de lui-même; et si cette exactitude avec laquelle Matthieu se conforme au texte A ne s'expliquerait pas tout simplement par ce fait, que le texte A aurait été corrigé d'après l'Évangile selon Saint-Matthieu.

Nous ferons remarquer tout d'abord que cette solution n'est qu'une hypothèse, qu'on l'appuierait difficilement de preuves, et qu'elle est par elle-même trop compliquée pour être admise sans démonstration. Mais, de plus, nous ne croyons pas cette hypothèse d'accord avec les faits.

Tout d'abord, si l'on avait voulu corriger le texte A d'après l'Évangile, il n'est pas probable que ce fût précisément les cas où nous constatons sa parenté avec Matthieu que l'on aurait choisis

pour faire coïncider les deux textes. En effet, du moment que l'on suppose les corrections causées par le désir de mettre d'accord le texte de l'Évangile avec le texte de l'Ancien Testament (c'est là l'hypothèse), ce sont les infidélités que faisait l'auteur au sens général de la phrase que l'on se serait occupé de corriger, et l'on ne se serait pas attaché à des questions de forme sans importance, à des changements insignifiants de mots. Il est remarquable que dans plusieurs de ces cas, où l'on suppose le texte des LXX corrigé d'après celui de Matthieu, la correction aurait porté sur un mot dont le changement ne modifiait en rien le sens de la phrase, en laissant subsister à côté des discordances beaucoup plus graves. Par exemple dans la citation qui se trouve I, 23, la différence importante n'est pas ἕξει au lieu de λήψεται, mais καλέσουσιν au lieu de καλέσεις: et c'est ἕξει que l'on aurait corrigé en laissant subsister la différence entre les deux autres verbes. Si l'on examine combien sont insignifiantes au point de vue du sens les variantes que nous avons relevées, on verra que ce n'est pas sur ces passages que l'attention d'un correcteur aurait été appelée. Quelle préméditation peut se rencontrer dans des changements tels que ceux-ci : οὐκ ἤθελε παρακληθῆναι au lieu de οὐκ ἤθελε παύσασθαι ; — προσκυνήσεις au lieu de φοβηθήσῃ ; — καθημένος ἐν χώρᾳ καὶ σκίᾳ θανάτου au lieu de κατοικοῦντες ἐν χώρᾳ, etc. ; — ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν au lieu de ἢ θυσίαν ; — θανάτῳ τελευτάτω au lieu de τελευτήσει θανάτῳ ; — κολληθήσεται τῇ γυναικί au lieu de πρὸς τὴν γυναῖκα? Et ce sont là les corrections qu'on aurait choisi de faire? C'est par la pensée que le texte de l'Évangile était meilleur que celui qu'on avait sous les yeux que l'on aurait été guidé, et guidé par cette pensée on aurait corrigé des mots au lieu de corriger des phrases; on aurait passé les yeux fermés à côté de changements tels que ceux qui se trouvent II, 15; — XIII, 14-15; — XXVII, 9-10; — XI, 10; — II, 6? Veut-on se rendre compte comment les choses se passaient quand on corrigeait les versions de l'Ancien Testament d'après les citations évangéliques? On en voit un exemple à propos de Michée V, 1. Les trois traductions conservées par les Hexaples d'Origène, celles d'Aquilas de Théodotion et de Symmaque, donnent toutes les trois, franchement, μὴ ὀλίγοστος εἶ τοῦ εἶναι, — au lieu de ὀλίγοστος εἶ. Voilà comment on corrige; mais les variantes du cod. A ne présentent rien de pareil.

Nous pouvons encore donner de l'antériorité du cod. A au texte

de notre Évangile une dernière preuve, qui est certainement à nos yeux la plus décisive, mais dont on ne pourra apprécier toute la valeur, que lorsqu'on aura pris connaissance des faits que nous établirons dans la seconde partie de ce travail. Le passage où notre Évangile se conforme de la façon la plus significative au texte du cod. A, est la citation de Zach. XIII, 7, qui se trouve Matth. XXVI, 31. Or cette citation, on l'a vu par notre analyse, ne peut pas avoir été faite d'après le texte reçu des LXX. Nous avons montré, en effet, que la version que donne Matthieu et celle que donnent les LXX, étaient traduites de deux textes différents. Il reste donc que la citation soit ou traduite directement de l'hébreu, ou faite d'après une variante de la version des LXX, variante existant déjà à l'époque de la rédaction de l'Évangile. Au point où nous en sommes de notre étude, il nous est difficile de trancher la question ; mais si nous en appelons d'avance à des vérités que nous établirons bientôt, il ne peut y avoir de doute : 1° Toutes les citations tirées de l'hébreu sont accompagnées chez Matthieu de formules d'introduction d'un genre spécial, genre dont ne fait pas partie l'expression γέγραπται qui précède notre citation. — 2° Notre citation se retrouve chez Marc [1], dans les mêmes termes. Nous ne voulons pas préjuger ici la question des rapports de Marc avec Matthieu ; mais en considérant Marc à part, et indépendamment de ces rapports, on sait que c'est un Évangile qui ne cite jamais d'après l'hébreu, et dont toutes les citations relèvent des LXX.

Pour ces deux raisons combinées, il nous est impossible de voir dans la citation de Zach. XIII, 7 une traduction évangélique de l'hébreu. Il reste donc que ce soit la reproduction d'une variante des LXX existant avant la rédaction de l'Évangile ; ce que nous voulions démontrer.

Enfin, si nous ajoutons que dans les variantes du cod. A reproduites par notre évangile, il se trouve plusieurs fois des mots qui sont dans Matthieu des ἅπαξ εἰρημένα, nous pourrons clore définitivement notre discussion en affirmant que le texte des LXX, suivi de préférence par le premier Évangile, est le texte qui nous a été conservé dans le cod. A. Remarquons que l'importance du texte du cod. A est mise ainsi bien en relief, puisque il est démontré que le texte qu'il nous transmet était très-usité au premier siècle en Palestine.

[1] Voy. la IIIe partie de notre étude.

CHAPITRE II.

CONCLUSIONS GÉNÉRALES DE LA PREMIÈRE PARTIE.

Voici maintenant, après ces différentes monographies, nos conclusions sur la forme des citations bibliques du premier Évangile.

Nous avons compté environ quarante-cinq citations de l'Ancien Testament dans l'Évangile selon Saint-Matthieu. Ce chiffre, nous l'avons déjà fait remarquer, ne donne pas le nombre des passages où l'auteur s'est inspiré du souvenir des livres saints, mais seulement de ceux pour lesquels il renvoie expressément aux Ecritures.

Constatons d'abord que notre auteur cite dans l'Ancien Testament des livres de toute sorte, à l'exception des livres historiques, auxquels il n'est fait allusion qu'une seule fois. Les Prophètes, les Psaumes et la Loi lui semblent également bien connus. S'il ne cite pas les livres historiques, ce n'est sans doute pas qu'il les ignore, mais il préfère, pour des raisons que nous développerons plus tard, tirer ses indications historiques des livres des prophètes. La moitié au moins des citations appartiennent aux livres prophétiques, et parmi eux, ce sont ceux d'Esaïe qui sont mis le plus souvent à contribution. A côté des Prophètes, l'auteur fait un usage fréquent des Psaumes, qu'il qualifie aussi parfois de paroles prophétiques, et de la Loi. Parmi les livres de la Loi, ce sont l'Exode et le Deutéronome qui reviennent le plus souvent.

Les citations sont souvent très-inexactes. L'auteur prend avec son texte des libertés qui ne peuvent que paraître excessives aux critiques modernes. Il lui arrive souvent de transposer ou d'omettre des mots ou des membres de phrase. Cf. II, 18 (Jér. XXXI, 15). — IV, 6 (Ps. XCI, 11-12 ; — LXX, XC). — IV, 15-16 (Es. IX, 1-2). — V, 33 (Deut. XXIII, 21 ; LXX, 22). — VIII, 17 (Es. LIII, 4). — XII, 18-21 (Es. XLII, 1-4). XV, 8-9 (Es. XXIX, 13), etc..... La liste serait trop longue à faire complète, et ce serait plutôt les citations sans reproche qu'il faudrait énumérer.

D'autres fois, des passages empruntés à différents endroits de l'Ancien Testament sont combinés dans une citation unique, Cf. XXI, 13 (Es. LVI, 7 + Jér. VII, 11). — XXI, 5 (Es. LXII, 11 + Zach. IX, 9). Mais nous ne comptons pas parmi ces combinaisons les simples rapprochements de passages, tels que ceux qui se trouvent par exemple XV, 4-5 ou XIX, 4-5.

Parfois même, l'inexactitude est plus grave, et l'auteur, soit en faisant des additions au texte, soit en modifiant les personnes des pronoms et les modes des verbes, donne à la phrase citée un sens différent ou même contraire de celui qu'elle a dans l'original. Cf. II, 6 (Mich. V, 1). — II, 15 (Osée XI, 1). — III, 3 (Es. XL, 3). — V, 43 (Lév. XIX, 18), etc....

En présence de ces inexactitudes de toute sorte (et surtout si nous nous rappelons que, à part les dernières que nous venons de mentionner, un grand nombre d'entre elles n'ont qu'une importance insignifiante au point de vue du sens, et sont par conséquent involontaires), nous sommes naturellement portés à croire que l'Évangéliste cite de mémoire. Des inadvertances de mémoire expliquent à merveille bien des incorrections dont il serait difficile de rendre compte autrement. De plus, cette hypothèse sera justifiée, si l'on se rappelle le vague des indications dont se sert l'Évangéliste. Il est visible souvent qu'il ne sait pas au juste à qu'elle partie des livres saints il doit rapporter sa citation. Tout cela ne se produirait pas si les citations étaient faites sur des textes écrits. Rappelons d'ailleurs que nous n'avons pas, pour ainsi dire, à prouver qu'un auteur du premier siècle cite de mémoire, et que c'est plutôt de cette hypothèse que nous devrions partir. Il est inutile en effet que nous insistions sur la rareté des livres dans l'antiquité et sur l'usage général de l'instruction par la mémorisation.

Les sources bibliques de notre auteur sont la version des LXX et le texte hébreu. Nous avons vu que nous ne constations nulle part qu'il eût subi l'influence d'un Targum araméen ; et nous comprendrions difficilement, en effet, qu'un écrivain qui entendait également bien le grec et l'hébreu se fût inspiré de paraphrases de seconde main, au lieu d'être lui-même, comme le dit M. Réville, « son propre targumiste ». Comme texte des LXX, il suivait celui qui nous a été conservé par le cod. A. Il serait peut-être hasardeux de vouloir décider quel est le texte hébreu qu'il connaissait. Certains indices semblent prouver cependant que c'était le texte tel que nous l'ont transmis les Massorètes, et non celui sur lequel les LXX avaient fait leur traduction. (Cf. Osée XI, 1 ; hébr. mas. : לבני ; Matth. υἱόν μου ; LXX : τὰ τέκνα αὐτοῦ, lisant לבנו ; de même Zach. XI, 13 ; hébr. mas. : היוצר ; Matth. : κεραμέως ; LXX : χωνευτήριον, lisant האוצר.)

Venons-en maintenant à l'un des points les plus délicats de cette étude. L'Évangéliste, disons-nous, ne s'est servi que des

textes originaux ; mais il n'en a pas fait partout un usage semblable. Il y a chez lui des citations de trois sortes ; les unes faites d'après l'hébreu seul ; les autres d'après les LXX seuls ; d'autres enfin d'après une combinaison des LXX et de l'hébreu.

Cela nous donne déjà l'éveil. On se demande pourquoi l'auteur emploie ici ou là un texte plutôt qu'un autre. Est-ce intention ou hasard ?

Mais il y a plus : Qu'on jette les yeux sur le tableau qui suit (p. 50), et que nous avons minutieusement dressé d'après notre étude précédente de chaque citation en particulier ; on verra *qu'un même livre* n'est pas toujours cité dans le premier Évangile, *ni avec la même exactitude, ni d'après le même texte.*

On se demandera pourquoi Ésaïe est cité une fois d'après l'hébreu à l'exclusion des LXX, deux fois d'après une combinaison des deux textes, cinq fois d'après les LXX seuls ; et parmi ces cinq fois, deux fois littéralement, trois fois d'une façon libre. De trois citations de Zacharie, l'une est faite d'après l'hébreu, l'autre d'après les LXX, la dernière d'après une combinaison des deux textes. De deux citations d'Osée, l'une est faite d'après les LXX, l'autre d'après l'hébreu. Notre Évangile cite deux fois Jérémie ; il se sert dans l'un de ces deux passages du texte des LXX, dans l'autre il combine les LXX et l'hébreu. Pourquoi les Psaumes sont-ils donnés cinq fois d'après la version des LXX, une seule fois d'après une combinaison des LXX et de l'hébreu ? et pourquoi, quand ils sont cités d'après les LXX, le sont-ils tantôt littéralement, tantôt avec liberté ? Les citations du Deutéronome présentent les plus curieuses anomalies. Elles sont au nombre de huit. Sept d'entre elles sont données d'après les LXX ; la huitième d'après les LXX et l'hébreu ; et cette huitième se trouve justement être un passage du chap. VI (v. 5), lequel chap. VI (v. 13 et 16) est cité deux fois littéralement d'après les LXX. Pourquoi donc citer deux versets d'un chapitre d'après un texte, et un troisième d'après des textes différents ? Pourquoi de ces huit citations du Deutéronome, quatre attestent-elles une connaissance précise du texte, tandis que les quatre autres ne sont que des allusions lointaines ? Que signifient toutes ces singularités ? Elles ne sont pas dues au simple hasard. Est-ce que l'auteur accorde une autorité particulière à l'un des deux textes (hébreu ou grec) et choisit son texte suivant la valeur qu'il veut donner à sa citation ? Est-ce que ces anomalies peuvent s'expli-

TABLEAU DES CITATIONS DE L'ANCIEN TESTAMENT
DANS LE PREMIER ÉVANGILE.

Indication du passage de Matthieu.	Nom du livre ou de l'auteur cité.	Indication du passage du livre cité, suivant le texte dont il a été tiré.				
		Passages tirés de l'hébreu.	Passages tirés des LXX.			Passages tirés d'une combinaison des LXX et de l'hébreu.
			Citations proprement dites		Allusions.	
			littérales.	libres.		
I, 23	Esaïe	.....	.....	VII, 14	.....	.....
III, 3	id.	.....	.....	XL, 3	.....	.....
IV, 15-16	id.	.....	.....	.....	.....	IX, 1-2 (Heb. VIII, 23.)
VIII, 17	id.	LIII, 4	.....	.....	.....	.....
XII, 18-21	id.	.....	.....	.....	.....	XLII, 1-4
XIII, 14-15	id.	.....	VI, 9-10	.....	.....	.....
XV, 8-9	id.	.....	.....	XXIX, 13	.....	.....
XXI, 13	id.	.....	LVI, 7	.....	.....	.....
XXI, 5	Zacharie	.....	.....	.....	.....	IX, 9
XXVI, 31	id.	.....	.....	XIII, 7	.....	.....
XXVII, 9-10	id.	XI, 12-13	.....	.....	.....	.....
II, 18	Jérémie	.....	.....	.....	.....	XXXI, 15 (LXX; XXXVIII)
XXI, 13	id.	.....	.....	VII, 11	.....	.....
II, 15	Osée	XI, 1	.....	.....	.....	.....
IX, 13 et XII, 7.	id.	.....	VI, 7	.....	.....	.....
XI, 10	Malachie	.....	.....	III, 1	.....	.....
II, 6	Michée	.....	.....	.....	.....	V, 1 (LXX, 2)
XII, 40	Jonas	.....	II, 1	.....	.....	.....
XXIV, 15	Daniel	.....	.....	IX, 27	.....	.....
XIX, 4	Genèse	.....	I, 27 + II, 24	.....	.....	.....
V, 21	Exode	.....	.....	XX, 15 (Heb. 13)	.....	.....
V, 27	id.	.....	XX, 14	.....	.....	.....
V, 38	id.	.....	XXI, 24	.....	.....	.....
XV, 4	id.	.....	XX, 12 + XXI, 17	.....	.....	.....
XXII, 32	id.	.....	III, 6	.....	.....	.....
XIX, 18-19	id.	.....	XX, 12-16	.....	.....	.....
V, 33	Lévitique	.....	.....	XIX, 12	.....	.....
V, 43	id.	.....	.....	XIX, 18	.....	.....
XXII, 39	id.	.....	XIX, 18	.....	.....	.....
XII, 5	Nombres	.....	.....	.....	XXVIII, 9	.....
IV, 4	Deutéron.	.....	VIII, 3	.....	.....	.....
IV, 7	id.	.....	VI, 16	.....	.....	.....
IV, 10	id.	.....	VI, 13	.....	.....	.....
V, 31	id.	.....	.....	.....	XXIV, 3	.....
V, 33	id.	.....	.....	.....	XXIII, 21	.....
XVIII, 16	id.	.....	.....	XIX, 15	.....	.....
XXII, 24	id.	.....	.....	.....	XXV, 5	.....
XXII, 37	id.	.....	.....	.....	.....	VI, 5
XII, 3-4	Samuel I	.....	.....	.....	XXI, 6	.....
IV, 6	Psaume	.....	XC, 11-12 (Heb. XCI)	.....	.....	.....
XIII, 35	id.	.....	.....	.....	.....	LXXVIII, 2 (LXX; LXXVII)
XXI, 9	id.	.....	.....	CXVII, 25-26 (Heb. CXVIII)	.....	.....
XXI, 16	id.	.....	VIII, 3	.....	.....	.....
XXI, 42	id.	.....	CXVII, 22 (Heb. CXVIII)	.....	.....	.....
XXII, 44	id.	.....	.....	CIX, 1 (Heb. CX)	.....	.....

Nous avons dû naturellement laisser de côté la citation II, 23 Ναζωραῖος κληθήσεται. Son origine est inconnue et elle ne pourrait pas trouver place dans ce tableau.

quer par l'hypothèse d'une tendance générale, qui parcourrait l'Évangile dans toutes ses parties, et dont chaque passage incriminé serait une manifestation particulière? ou, si toutes ces différences sont inconciliables, si l'hypothèse d'une tendance d'esprit du rédacteur ne peut les expliquer qu'en partie, de quel côté nous tournerons-nous pour rendre compte de faits qui ne doivent pas, *a priori*, être attribués au hasard? On le voit, la question va très-loin. Dans l'état actuel où se trouve notre étude, nous ne pourrions donner des citations de l'Ancien Testament dans le premier Évangile qu'un classement par chapitres et versets, artificiel et sans valeur. Nous ne saurons quelque chose de précis que lorsque nous aurons complété notre critique externe par la critique interne, quand nous aurons cherché non plus *comment* les citations sont faites, mais *pourquoi* elles sont faites. La conclusion provisoire que nous pouvons tirer de notre critique externe, c'est qu'il ne faut plus étudier les citations en bloc, et une à une, mais par groupes. Mais nous ne voulons pas déterminer l'étendue de ces groupes d'après la *forme* seule des citations ; nous allons donc étudier l'*esprit* des citations, et nous tirerons de cette étude des principes de classement, qui, rapprochés des distinctions établies déjà entre les divers passages cités par la différence des versions dont ils sont tirés, nous donneront peut-être la solution que nous cherchons.

DEUXIÈME PARTIE.

DE L'ESPRIT DES CITATIONS.

Notre étude de l'esprit des citations se divisera en deux parties. Nous chercherons d'abord qu'elle est l'intention générale d'après laquelle sont faites les citations, et cette connaissance préliminaire nous sera fournie par l'étude des formules d'introduction. En voyant comment un auteur introduit une citation on se rend compte de la valeur qu'il y attache, du service en quelque sorte qu'il attend d'elle. Puis, nous étudierons d'après quelle méthode cette tendance générale (ou plutôt ces tendances, car nous pourrons en constater plusieurs), sont appliquées; nous chercherons quels principes, quelles habitudes d'exégèse, quelle notion préalable des Livres Saints, l'auteur met au service des préoccupations premières que nous aurons constatées.

CHAPITRE I.

LES FORMULES D'INTRODUCTION.

Les formules d'introduction, qui se rencontrent dans notre Évangile sont les suivantes :

1° Τοῦτο γέγονεν (ou tout autre expression analogue) ἵνα ou ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου (I, 22; — II, 15; — II, 23 (τῶν προφητῶν); — IV, 14; — VIII, 17; — XII, 17; — XIII, 35; XXI, 4);

2° οὕτως γὰρ γέγραπται διὰ τοῦ προφήτου (II, 5);

3° τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου (II, 17; — XXVII, 9;

4° οὗτος γάρ ἐστιν ὁ ῥηθεὶς διὰ τοῦ προφήτου (III, 3) ;

5° γέγραπται (IV, 4 ; — IV, 6 ; — IV, 7 (πάλιν γέγραπται) ; — IV, 10 ; — XXI, 13 ; — XXVI, 31) ;

6° ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη (V, 21; — V, 27 ; — V, 33 ; — V, 38 ; — V, 43) ;

7° μάθετε τί ἐστιν (IX, 13) ;

8° οὗτός ἐστιν περὶ οὗ γέγραπται (XI, 10) ;

9° οὐκ ἀνέγνωτε (XII, 3 ; 5 ; — XIX, 4 ; — XXI, 16 (οὐδέποτε ἀνέγνωτε) ; — XXI, 42 (οὐδέποτε) ; — XXII, 31) ;

10° ὥσπερ γὰρ ... οὕτως (XII, 40) ;

11° ἀναπληροῦται αὐτοῖς ἡ προφητεία (XIII, 14) ;

12° ὁ γὰρ θεὸς ἐνετείλατο λέγων (XV, 4) ;

13° καλῶς ἐπροφήτευσεν περὶ ὑμῶν ... (XV, 7) ;

14° ἵνα ... (suivi d'une prescription légale ; XVIII, 16) ;

15° διδάσκαλε Μωϋσῆς εἶπεν (XXII, 24) ;

16° Δανεὶδ ἐν πνεύματι ... λέγων (XXII, 43) ;

17° ὅταν ἴδητε τὸ.....τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου (XXIV, 15) ;

On peut compter ainsi dix-sept manières différentes d'introduire les citations, employées chacune une ou plusieurs fois dans le premier Évangile. Mais plusieurs de ces formules se ramènent les unes aux autres, et il sera facile de réduire ce nombre.

Nous ferons d'abord un groupe unique des formules, γέγραπται, ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη, μάθετε τί ἐστιν, οὐκ ἀνέγνωτε, ὥσπερ ... οὕτως, ὁ γὰρ θεὸς ἐνετείλατο λέγων, ἵνα suivi d'une prescription légale, διδάσκαλε Μωϋσῆς εἶπεν, Δανεὶδ ἐν πνεύματι .. λέγων. Malgré les nuances qui les séparent, et que nous déterminerons en temps opportun, elles ont toutes ceci de commun d'être des phrases destinées à rappeler simplement à l'auditeur que telle chose est *écrite* ou *dite*, c'est-à-dire qu'elle est un commandement de Dieu, sans qu'aucune de ces formules implique l'idée particulière de prophétie.

Puis nous composerons un second groupe des formules ἵνα ou ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου, οὕτως γὰρ γέγραπται διὰ τοῦ προφήτου, τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου, οὗτος γάρ ἐστιν ὁ ῥηθεὶς διὰ τοῦ προφήτου, οὗτός ἐστιν περὶ οὗ γέγραπται, ἀναπληροῦται αὐτοῖς ἡ προφητεία, καλῶς ἐπροφήτευσεν περὶ ὑμῶν, ὅταν ἴδητε τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου, qui contiennent toutes, à des degrés divers, il est vrai, et que nous distinguerons soigneusement, l'idée de l'accomplissement d'une prédiction.

Il ne nous reste donc que deux catégories de formules :

I. Des formules que nous aurons le droit, pour les désigner par un terme commun, d'appeler simplement *littéraires*, en constatant cependant leur gravité morale et religieuse ;

II. Des formules *prophétiques*.

Il s'agit maintenant de déterminer le sens précis de ces formules, et les subdivisions auquel chaque groupe peut donner lieu.

De la première catégorie il y a peu de choses à dire. Notre étude des formules d'introduction a pour objet de dégager leur tendance générale, de déterminer la valeur attribuée au passage cité. Or, quand on dit : *Vous avez sans doute lu ceci...*, ou : *Vous avez entendu dire...*, ou : *Moïse a dit...*, ou : *Il est écrit...*, cela veut dire que l'on en appelle à l'autorité des Écritures, mais qu'on ne donne à sa citation qu'une portée morale, qu'on se rapporte simplement au sens du passage, ou même seulement au fait qui se trouve raconté dans le passage, pour prouver ce que l'on avance. En effet, il est remarquable que toutes les citations qui sont précédées de formules de ce genre ne sont en général que des passages de la loi, ou des renvois à des faits historiques.

Nous ferons cependant une distinction. Il ne faut pas confondre les expressions amenées par le courant de la conversation, et qui sont chez celui qui cite une manière particulière de se faire entendre, avec des formules d'école qui ont une portée didactique. Ainsi nous faisons une différence réelle entre ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη, ὥσπερ... οὕτως,... οὐκ ἀνέγνωτε,... et d'autres expressions semblables, et la formule de discussion classique γέγραπται, πάλιν γέγραπται. Même à première vue cette dernière paraît beaucoup plus sentencieuse que les précédentes ; et l'on sait que c'était celle qui était usitée par les docteurs juifs quand ils en appelaient à l'Écriture dans leurs controverses.

Sur les formules de la seconde catégorie nous devrons nous étendre plus longuement. Quelle que soit leur forme de rédaction, l'idée ou le mot de prophétie s'y trouvent toujours contenus. Étudions les avec soin, et tout d'abord, pour pouvoir déterminer plus tard le moins clair par le plus clair, commençons par celles qui ont le sens le plus précis, c'est-à-dire par l'expression ἵνα ou ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου.

Nous ferons remarquer en premier lieu quelle notion particulière de la prophétie est impliquée par l'expression ῥηθὲν ὑπὸ τοῦ

κυρίου διὰ τοῦ προφήτου. L'initiative du prophète est supprimée; il est considéré comme l'organe de la divinité qui parle par sa voix. C'était là la notion courante de la prophétie chez les Juifs; nous ne la signalons que pour relever l'autorité communiquée à la citation par ces mots ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου. Elle est donnée comme parole divine, infaillible.

On a beaucoup discuté sur le sens qu'il fallait donner à ἵνα πληρωθῇ, et tout d'abord à la préposition même ἵνα. Ἵνα, a-t-on dit, peut être pris dans deux sens différents (ἐκβατίκως et τελικῶς); tantôt il signifie *de sorte que*, marquant simplement la suite des faits, et il est synonyme de ὥστε (ἐκβατίκως); tantôt il signifie *afin que* (τελικῶς); il exprime alors une tendance causative, un but, une intention (*finalem vim*), et c'est dans ce sens qu'il est synonyme de ὅπως. Si on admettait qu'elle existât, cette différence de sens serait d'une haute importance dans le sujet qui nous occupe. Si l'on comprend ἵνα dans le premier sens on traduira notre formule : telle chose arriva, « *de sorte que* fut accomplie la parole du prophète »; c'est-à-dire (puisqu'on refusera à ἵνα son sens causatif et intentionnel) *il se trouva que par l'enchaînement fortuit des circonstances telle prophétie fut accomplie.* Si l'on adopte, au contraire, le second sens de ἵνα on devra traduire : telle chose arriva *afin que* la parole du prophète s'accomplît, et les évènements apparaissent alors comme spécialement voulus, préparés et prédits.

Nous l'affirmons catégoriquement, jamais ἵνα n'a été synonyme de ὥστε. Les deux mots ont chacun leur signification distincte, et on ne les emploie pas l'un pour l'autre. Il est aussi violent de vouloir assimiler ἵνα à ὥστε, qu'il le serait en latin d'assimiler *ut* à *ita ut*. C'est une question de grammaire et par conséquent une question de fait facile à résoudre. Ἵνα se construit toujours avec le subjonctif (et l'on sait que le subjonctif marque toujours un rapport de dépendance), et le plus fréquemment avec le subjonctif *aoriste*, construction qui a un sens tout spécial, un sens réellement intentionnel et causatif. Ὥστε ne se construit jamais qu'avec l'indicatif ou l'infinitif; il indique le simple accomplissement de l'action : ὥστε constate le fait; ἵνα en marque la cause. Voilà ce que nous dit la grammaire grecque générale.

Mais il y a plus. Notre auteur connaît très-bien la conjonction ὥστε; il l'emploie à son tour, et la distingue parfaitement de ἵνα. Là où il dit ὥστε, il serait impossible de dire ἵνα. (Cf. XII, 22;

XIII, 32; 54; XV, 31; XXVII, 14.) Dans tous ces passages se manifeste avec évidence le sens particulier de ὥστε que nous indiquions tout à l'heure; ὥστε constate le fait; il ne l'explique pas. Au contraire, partout où l'Évangéliste emploie ἵνα c'est qu'il a une explication à donner. Pourquoi donc, lorsqu'il fait si bien lui-même la différence entre les deux termes, vouloir introduire dans sa grammaire des incohérences qui n'y sont pas?

On ne les aurait jamais inventées si l'on n'y avait été poussé, comme nous le verrons, par des préoccupations dogmatiques.

Tout ce que nous avons dit à propos de ἵνα, peut se dire également de ὅπως. Le raisonnement serait même encore plus concluant, car ὅπως s'emploie volontiers avec le futur, et dès lors cela tranche la question.

Reste maintenant à élucider le sens du mot πληρόω. Mais, de même que ἵνα ou ὅπως ne sauraient avoir qu'un seul sens, celui de *afin que*, de même πληροῦν ne peut en avoir qu'un seul: pris au propre il signifiera *remplir*, et pris au figuré, *accomplir*. Les expressions bien différentes ὡς ἐπληρώθη ταῦτα, ἐπληρώθησαν οἱ χρόνοι, πληροῦν πάντα τὰ ῥήματα, ἐπληρώθη τὸ ῥηθέν, ont cependant toutes ceci de commun que si le sens du verbe varie d'intensité, il n'en garde pas moins sa signification fondamentale *d'accomplir* ou *être accompli*. Il veut dire qu'une évolution est arrivée à son terme, qu'une parole s'est accomplie, c'est-à-dire que l'événement l'a justifiée *comme il fallait s'y attendre*. C'est là, d'ailleurs, le sens qu'ont dans l'Ancien Testament les constructions parallèles: למלא את־דבר יהוה (I Rois, II, 27); — לכלות דבר יהוה (Esdras I, 1; et II Chron. XXXVI, 22.) — מלא שבע זאת (Gen. XXIX, 27.)

De ces simples considérations grammaticales il résulte que l'expression τοῦτο γέγονεν ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπο κυρίου διὰ τοῦ προφήτου, ne peut se traduire que d'une seule façon: telle chose arriva «afin que (dans le but que) fût accomplie la parole que le Seigneur avait prononcée par l'organe du prophète». Cette traduction suffit à réfuter l'opinion singulière qui voudrait voir dans notre formule, non pas l'affirmation de l'accomplissement d'une prophétie, mais l'énoncé de ce fait, que la prophétie d'une part, et de l'autre le fait à propos duquel on la cite, prêtent à un rapprochement curieux et édifiant. Steudel (cité par Olshausen, *Du sens profond* etc., p. 54) explique ainsi la formule: « l'événement, ou l'issue, est telle que les paroles de l'Ancien Testament trouvent

ici une applicatiou convenable.» De même M. Cellérier, dans son Commentaire sur l'Épitre de Jacques II, 23, cité par Hirschgärtner (*Les citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau*, p. 48). C'est dans le Commentaire de M. Lutteroth sur Saint-Matthieu, t. I, p. 41-42, que nous avons trouvé l'expression la plus complète de cette théorie bizarre : «La plupart des citations des prophètes faites par Matthieu ne sont que des allusions. Le verbe πληροῦν, par lequel il les introduit, implique que si l'on a pu parler autrefois ainsi, on le peut maintenant *a fortiori*, les événements actuels comportant encore mieux ce langage que ceux à l'occasion desquels il a été d'abord tenu. Ce verbe ne signifie donc pas *accomplir* une prophétie, mais *avoir lieu pleinement*. Le mot ἵνα, afin que, qui le précède souvent, oblige à faire grande attention à la valeur absolue des mots de la citation qui le suit; car il affirme que le but de Dieu a été que tout ce que ces mots renferment fût réalisé en plein dans les faits, ce qui est tout autre chose que de dire que ces faits ont été prédits par les mots cités.»

Tout cela n'a pas le mérite d'être clair. On voit bien l'idée que l'auteur rejette; on ne comprend pas celle qu'il lui substitue. Si nous traduisons notre formule avec les mots même que propose M. Lutteroth; tel événement arriva «afin qu'eût lieu pleinement (ou fût réalisée en plein) la parole que le Seigneur avait prononcée par l'organe du prophète», nous ne voyons pas comment l'on échappe même ainsi à l'idée de l'accomplissement d'une prophétie. Ce qu'il faudrait prouver, c'est que le mot προφήτης ne signifie pas prophète, et que la parole d'un prophète, mise en rapport avec un événement postérieur, n'est pas une prophétie.

Nous concluons donc que par la formule τοῦτο γέγονεν ἵνα πληρωθῇ κ. τ. λ. l'Evangéliste a évidemment voulu dire, que les paroles prononcées par les prophètes étaient (qu'ils s'en rendissent compte ou nom) des prédictions spéciales, destinées à se réaliser postérieurement dans des faits particuliers; et que ces faits étaient ceux à propos desquels il citait ces prédictions. Le meilleur commentaire que nous puissions donner de la formule de Matthieu se trouve dans les expressions suivantes du livre des Actes qui donnent, développée, la même pensée que l'Évangéliste a condensée en quelques mots : ἔδει πληρωθῆναι τὴν γραφὴν ταύτην ἣν προεῖπε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον διὰ στόματος Δαυείδ; (I, 16); et : προφήτης οὖν προϊδὼν ἐλάλησε περὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ Χριστοῦ (II, 30).

Passons maintenant aux autres formules de notre second groupe, et voyons si on peut les assimiler à la précédente. Nous remarquerons tout d'abord un fait capital ; c'est que, des sept formules qui restent, six (οὕτως γὰρ γέγραπται διὰ τοῦ προφήτου, τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου, οὗτος γάρ ἐστιν ὁ ῥηθεὶς διὰ τοῦ προφήτου, οὗτός ἐστιν περὶ οὗ γέγραπται, ὅταν ἴδητε τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου) sont des expressions qui mettent en rapport un fait ooncret particulier avec une parole spéciale d'un prophète, et considèrent le fait comme existant en germe dans la parole. Par là ces six formules se rapprochent de très-près de la première. Grammaticalement il ne faut pas les confondre avec elle ; elles sont moins explicites ; mais elles contiennent la même idée de finalité, et de finalité spéciale. Elles signifient qu'un fait précis était visé par une parole précise d'un prophète.

Il n'en est pas tout à fait de même de la dernière formule : ὑποκριταὶ καλῶς ἐπροφήτευσεν περὶ ὑμῶν..... Au premier abord il peut sembler surprenant qu'on la distingue des précédentes, alors qu'elle contient comme elle l'idée de prophétie. Mais si l'on y regarde de près on verra que le sens de cette formule est beaucoup moins étroit que celui des autres. La présence du terme général ὑποκριταί qui la précède indique que Jésus applique les paroles qui suivent à ses interlocuteurs, non pas en tant qu'ils sont les Juifs du 1er siècle, mais en tant qu'ils appartiennent à cette classe permanente des hypocrites dont a parlé le prophète. Nous ne voulons pas, il est vrai, dissimuler la valeur que garde encore ici le terme ἐπροφήτευσεν : mais on remarquera qu'elle est bien affaiblie par l'addition de καλῶς. Dans toutes les autres formules nous avons rencontré des termes qui tendaient à préciser la pensée et à localiser la prédiction. Ici καλῶς n'a pas ce sens strict ; il détend au contraire la pensée ; il est là pour montrer que l'application de la prophétie aux Juifs du temps est opportune. Loin d'établir entre les paroles d'Ésaïe et l'état moral des Juifs un rapport de cause à effet, il contient au contraire cette idée d'appropriation qu'il nous a été impossible de voir dans les formules précédentes. Le sens de la formule n'est pas : C'est *avec raison* qu'Ésaïe a prophétisé (ce serait exagérer la portée de καλῶς) ; mais : *C'est bien à vous* que s'applique la prophétie d'Ésaïe !

Nous pouvons maintenant nous résumer : Les formules d'introduction se divisent en deux grandes catégories : une catégorie de formules *littéraires*, une catégorie de formules *prophétiques*.

Dans chaque groupe on peut établir des subdivisions. Si nous voulions classer toutes nos formules, en allant par une gradation continue du simple au composé, nous procéderions de la façon suivante : Au premier rang, comme étant à la fois les plus générales et les plus simples, nous placerions les expressions ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη, οὐκ ἀνέγνωτε, ὥσπερ .... οὕτως, μάθετε τί ἐστιν, διδάσκαλε Μωϋσῆς εἶπεν, ὁ γὰρ θεὸς ἐνετείλατο λέγων. Puis comme transition entre ces formules et les formules prophétiques nous placerions les expressions plus graves γέγραπται, πάλιν γέγραπται. De ces mots sentencieux nous passerions à la formule prophétique la plus large : ὑποκριταὶ καλῶς ἐπροφήτευσεν ; nous terminerions par les formules prophétiques spéciales, qui peuvent se mettre toutes à peu près sur le même plan.

C'est dans cet ordre que nous allons étudier maintenant non plus l'esprit des formules, mais l'esprit des citations elles-mêmes. Nous préférons, en effet, déterminer le plan de notre étude d'après les renseignements qui nous sont fournis sur la valeur spécifique des citations par les expressions de l'auteur lui-même, et procéder ainsi à une décomposition véritablement analytique, plutôt que de diviser *a priori* les citations en *citations-preuves*, *citations-types*, *citations-prophéties*, et autres catégories analogues, dans lesquelles on les fait rentrer après coup.

CHAPITRE II.

LES CITATIONS DU PREMIER GROUPE.

A. Citations du Sermon sur la montagne introduites par la formule ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη .. ἐγὼ δὲ ... (Cf. V, 21, 27, 31, 33, 38, 43.)

Elles sont toutes tirées des Livres de la Loi, qu'elles considèrent à un point de vue très-particulier. Elles enseignent, et elles enseignent même avec autorité, mais cependant avec une familiarité véritable. Elles n'enseignent pas par elles-mêmes ; mais elles servent de texte, d'épigraphe, au développement d'une pensée. Elles ne sont là que par antithèse, pour mettre du relief dans le discours et le renforcer par le parallèle qui est établi entre l'ancienne Loi et la nouvelle. Elles présentent la loi mosaïque comme bonne, mais cependant imparfaite. Elles sont là

pour servir de sujets de commentaires, et l'enseignement est tout entier dans le commentaire. Constatons leur caractère oratoire ; et, même au point de vue purement littéraire, la beauté de ces antithèses répétées : *Vous avez entendu qu'il a été dit ... mais moi je vous dis.*

B. Citations introduites par les formules οὐκ ἀνέγνωτε (cf. XII, 3; 5; XIX, 4; XXI, 16; XXII, 32), μάθετε τί ἐστιν (IX, 13), ὁ γὰρ θεὸς ἐνετείλατο λέγων (XV, 4), Δαυεὶδ ἐν πνεύματι .. λέγων (XXII, 43).

Nous réunissons en un seul groupe toutes ces citations, parce qu'elles ont des caractères distinctifs analogues. Au lieu que les citations du groupe précédent en appelaient à la Loi pour la compléter, celles-ci au contraire considèrent l'Écriture comme ayant une valeur absolue, et la font intervenir pour terminer des discussions par un argument décisif.

C'est là le lien commun qui les réunit. Établissons maintenant entre elles des subdivisions.

1° Dans les unes (XV, 4; XIX, 4; auxquelles il faut joindre le passage XXVII, 37-39 qui est conçu dans le même esprit, sans que les paroles citées soient précédées d'aucune formule) le procédé de Jésus est de ramener dans la sphère des idées générales une discussion provoquée par un fait particulier, et de montrer que ce fait particulier est soit justifié, soit condamné, par une loi universelle dont l'observation doit passer avant tout. XV, 4 le raisonnement est celui-ci : Vous parlez de votre tradition et vous accusez mes disciples de l'enfreindre parce qu'ils ne se lavent pas les mains pour se mettre à table, mais votre tradition ne vaut rien puisqu'elle vous conduit à ne pas observer le plus strict des commandements : « Honore ton père et ta mère. » XIX, 4, le procédé est le même, et son application est encore plus frappante, car Jésus condamne un précepte authentique de Moïse au nom d'une loi naturelle plus générale qui le domine : Vous dites que Moïse vous permet le divorce; mais Dieu le défend puisqu'il a dit : « L'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme et les deux ne feront qu'un seul corps. » L'exemple le plus frappant de cette méthode se trouve XXII, 37-39, lorsque Jésus affirme d'une façon catégorique que toute la Loi et les Prophètes, toutes les controverses auxquelles ils peuvent donner lieu, sont subordonnés au principe de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain. Ici la généralisation est absolue. Jésus, il faut bien le remarquer, ne met pas ainsi les textes en contradiction d'une

façon stérile, loin de là ; il démontre une vérité particulière par une vérité générale ; il fait appel à la morale et à la religion éternelles contre des préceptes légaux passagers ; et cette expression de la morale et de la religion éternelles, ces paroles vraiment divines, il affirme qu'elles se trouvent dans l'Ecriture, et c'est là qu'il va les chercher. On ne saurait imaginer une façon de raisonner plus franche, plus limpide ou plus populaire. Elle est la condamnation des sophismes pharisaïques ; elle persuade l'interlocuteur non par la raison, mais par la conscience.

2° Dans d'autres citations (IX, 13 ; XII, 3 ; 5 ; XXI, 16 ; XXII, 32 ; XXII, 43), Jésus en appelle encore à des passages de l'Ancien Testament pour convaincre ses adversaires par un argument indiscutable, mais il procède d'une façon différente. Il coupe court aux réclamations des Pharisiens en leur citant un verset des Écritures qui les met en contradiction avec eux-mêmes. Ici la force du raisonnement vient non pas seulement de la valeur religieuse et morale de la citation elle-même, quoique cette valeur soit toujours de premier ordre, mais encore de l'adresse avec laquelle le passage est choisi de manière à embarrasser les interlocuteurs. Dans cette façon de terminer les discussions il y a souvent une légère ironie. Les Pharisiens reprochent aux disciples de Jésus de violer le sabbat ; il leur est répondu (XII, 3-5) que David s'est bien permis de manger les pains de proposition, et que les prêtres violent bien, de par la Loi, le sabbat, sans être coupables ; dès lors qu'a-t-on à reprocher aux disciples ? — Les chefs des prêtres et des scribes, entendant les enfants crier « Hosannah ! au fils de David », veulent embarrasser Jésus en lui demandant compte de ces cris. Jésus leur répond, d'après l'Écriture, que c'est précisément de la bouche des enfants que Dieu s'est préparé des louanges. La citation ne prouve pas que Jésus attachât beaucoup d'importance aux exclamations des enfants, mais elle indique de quelle manière il savait répondre aux questions captieuses. De la même nature est la réponse que fait Jésus à ceux qui l'interrogent sur la descendance davidique du Messie. D'une part, leur dit-il, vous croyez à l'inspiration de David, et d'autre part vous croyez que le Messie doit être son fils : mais comment expliquerez-vous alors que David, étant inspiré, appelle le Messie son maître ? On reproche à Jésus de fréquenter des gens dont la conduite n'est pas irréprochable : Jésus rappelle tout simplement à ces scrupuleux observateurs de la Loi, que le Dieu

qu'ils servent a dit lui-même qu'il aimait mieux la miséricorde que les sacrifices. De même à ceux qui cherchent à le prendre en défaut à propos de la résurrection, il répond en citant une parole de Dieu dont ses interlocuteurs ne peuvent nier la vérité, et qui les force par elle-même à reconnaître que leurs frères ne sont pas morts à jamais, puisque Dieu est toujours leur Dieu, et qu'il n'est pas le Dieu des morts.

Ainsi la méthode employée dans ces dernières citations est, pour ainsi dire, d'opposer une question à une autre question. Étant donné que ses adversaires admettent un point particulier de doctrine, Jésus les met dans la nécessité ou de se reconnaître vaincus dans la discussion, ou de nier ce point. C'est une manière de raisonner analogue à celle qui est employée dans les passages que nous avons examinés en premier lieu (XV, 4; XIX, 4; XXII, 37-39). Il y a cependant une différence : c'est que dans les premiers passages Jésus fait appel à des vérités générales, dans les derniers à des vérités particulières. En somme, dans les premiers il enseigne plus qu'il ne discute; dans les derniers il discute plutôt qu'il n'enseigne. Est-il besoin d'ailleurs de faire remarquer que les citations ne sont jamais choisies arbitrairement, jamais détournées de leur sens réel; que leur but, dans les petites circonstances comme dans les grandes, est toujours d'opposer la vérité aux sophismes; et que, discussion ou enseignement didactique, elles éclairent toujours l'esprit et ne le troublent jamais. L'application du passage se fait d'elle-même; après la citation la discussion n'a plus lieu de continuer.

C. Citations du récit de la tentation introduites par la formule γέγραπται (IV, 4, 6, 7, 10).

Ce qui distingue ces citations, c'est un tour particulièrement sentencieux. Les paroles de l'Ancien Testament sont présentées comme ayant une valeur plutôt théologique que morale. Tandis que nous avons vu tout-à-l'heure les discussions tranchées par un simple mot, ici nous avons une discussion par réponses et répliques. C'est surtout en faisant dans son esprit la comparaison entre les citations que nous venons de voir et celles dont nous nous occupons maintenant, qu'on peut se rendre compte du genre particulier de celles-ci. Les citations de la tentation renferment des vérités de la plus haute élévation, mais elles ont quelque chose de plus froid et de moins vivant que les précédentes. Remarquons surtout qu'elles ont un caractère particulièrement

mosaïque; elles n'opposent pas une nouvelle loi à l'ancienne; elles ne donnent pas une explication particulière de la loi, mais ce sont les préceptes de l'orthodoxie juive pure et simple qu'elles invoquent.

Remarque. — Outre les passages de l'Ancien Testament que renferme le récit de la tentation, deux autres citations sont encore introduites par la formule γέγραπται (XXI, 13; XXVI, 31). Le premier de ces passages ne rentre exactement dans aucune des catégories que nous avons distinguées jusqu'à présent. Il a cependant un caractère essentiellement évangélique; c'est celui ou Jésus reproche aux Juifs de faire de la maison de Dieu une caverne de brigands. C'est une vitupération indignée; ce n'est ni une déclaration religieuse d'un genre particulier, ni un mot de discussion. Quant à la citation qui se trouve XXVI, 31, elle rentre dans le groupe de passages par lequel nous allons terminer ce chapitre: les passages où Jésus applique à sa personne des paroles de l'Ancien Testament. Ces derniers ne sont pas signalés par des formules d'introduction particulières; nous les avons groupés à cause de la parenté interne qui les unit.

D. Passages de l'Ancien Testament dont Jésus se fait à lui-même l'application (XII, 40; XXI, 42; XXVI, 31).

Ces trois citations sont essentiellement des comparaisons. Jésus ne les donne pas comme des prophéties, comme des prédictions, qui auraient visé d'avance les divers événements de sa vie. Il établit seulement des rapprochements; il signale des analogies entre certaines parties de l'Ancien Testament et les circonstances où lui-même se trouve. XII, 40, par exemple, Jésus compare (ὥσπερ.... οὕτως) l'attitude des Ninivites vis-à-vis de la prédication de Jonas, à l'attitude des Juifs vis-à-vis de sa propre prédication. Nous ne voulons pas discuter ici l'authenticité des paroles : « De même que Jonas a été trois jours et trois nuits dans le ventre de la baleine, de même le fils de l'homme sera trois jours et trois nuits dans le sein de la terre ». Que Jésus ait ou non prédit sa résurrection, c'est une question dans laquelle nous n'avons pas à entrer ici. Nous voulons seulement déterminer quel usage Jésus a fait de la citation de Jonas. Or, il s'est borné à constater une analogie entre Jonas et lui, et il ne dit pas qu'il voie une préfiguration spéciale de sa destinée dans le livre de Jonas. L'idée de prédiction, que nous verrons plus loin développée avec tant de complaisance, est complètement absente ici.

Nous en dirons autant des deux autres citations. Jésus dit (XXI, 42) : « La pierre que les maçons ont rejetée est devenue la pierre angulaire ; elle l'est devenue par la volonté du Seigneur, et elle est admirable à nos yeux » (Ps. CXVIII, 22-23). C'est évidemment de lui-même qu'il parle ; et il cite ce passage comme résumant clairement et d'une façon frappante la situation où il se trouve. Mais sa pensée ne va pas plus loin. Il veut dire : Si vous lisiez attentivement les Écritures, vous y verriez des choses qui vous feraient réfléchir, celle-ci entre autres, et en refléchissant sur ce passage vous comprendriez mieux ce qui se passe parmi vous, parce que ce passage en contient le symbole. Des symboles ! Jésus ne voit pas autre chose dans ces paroles de l'Écriture, et c'est encore symboliquement qu'il applique à sa mort le passage de Zacharie cité XXVI, 31 : « Je frapperai le troupeau et les brebis seront dispersées. » Sans doute ces rapprochements sont faits avec une gravité singulière, et sont gros d'enseignements ; sans doute ils ne sont pas arbitraires et on a pu dire avec raison que, par une sorte de corrélation mystérieuse, l'application que faisait Jésus des paroles du prophète, les illustrait elle-même et les faisait mieux comprendre, aussi bien que ces paroles illustraient la pensée de Jésus. Mais ce ne sont pas là des prophéties. La manière même dont ces citations sont amenées suffit à le démontrer. Quant l'auteur du premier Evangile veut appliquer une prophétie à l'histoire de Jésus, il ne dit pas « il est écrit », « n'avez-vous pas lu que »... ; mais il précise singulièrement sa pensée et il vous fait toucher du doigt son raisonnement. Entre la façon dont Jésus parle ici de lui-même et la façon dont nous verrons l'Évangéliste parler de Jésus, il n'y a aucun rapport.

Et maintenant nous avons terminé notre étude de ce premier groupe de citations ; nous n'en avons laissé de côté que deux qui sont insignifiantes et n'appartiennent à aucune catégorie particulière ; la question des Pharisiens à propos du mariage entre veuves et beaux-frères (XXII, 24)[1], et la phrase où Jésus rappelle qu'il faut deux témoins ou trois pour soutenir en justice une déclaration (XVIII, 16). Le discours où ce passage du Deutéronome se trouve rappelé est plein d'intérêt ; mais la citation elle-même ne

[1] Nous avons étudié la réponse faite par Jésus ; mais la question des Pharisiens ne présente par elle-même aucun intérêt. Ce n'est même pas une citation méthodique de la Loi, c'est une allusion vague.

se rattache pas à l'idée maîtresse de ce discours, et montre seulement que Jésus était au courant des usages juridiques.

Nous pouvons donc maintenant nous résumer, et en premier lieu, nous constaterons que toutes les citations que nous venons d'examiner ont ce caractère commun, d'être faites sans arbitraire, en respectant le sens général du contexte; et cependant, sans que l'appropriation du passage à la circonstance qui motive la citation en soit moins précise et moins heureuse.

En second lieu nous remarquerons que nous n'avons pas rencontré de distinction établie entre la valeur des divers livres qui composent l'Écriture. La Loi, les Prophètes, les Psaumes sont tous cités avec une égale autorité. C'est à l'*Écriture* qu'on en appelle (αἱ γραφαί, γέγραπται, ἡ γραφή).

Cette Écriture est employée de plusieurs façons différentes. Partout il est vrai, elle est considérée comme ayant en elle-même et par elle-même son autorité[1]. Mais parfois cette autorité est considérée comme absolue, impossible à dépasser (XV, 4; XIX, 4; XXII, 37-39); d'autres fois les commandements sont considérés comme essentiellement bons, c'est vrai, mais tels cependant qu'on peut les raffiner et y ajouter encore. (Cf. chap. V, *passim*.) Enfin, en certains passages, Jésus relève des analogies entre les circonstances de sa vie et les paroles de l'Écriture, et établit en quelque sorte un parallèle entre ces paroles et sa situation présente.

Entre ces différentes manières d'envisager l'Écriture il n'y a aucune contradiction. Toutes les citations sont faites dans le même esprit : en appeler aux *idées* de l'Ancien Testament et non à sa *lettre*. Toutes sont faites dans un même but, dans un but éducateur : élever l'âme, en lui faisant faire un effort non pas rationnel mais moral, aux pures idées religieuses; dégager la conscience des sophismes humains et la mettre face à face, en pleine lumière, avec la vérité divine. Elles parlent véritablement la langue du royaume de Dieu.

Remarquons en terminant, et ceci est un point capital, que toutes les citations que nous venons d'examiner sont des paroles de Jésus, et non pas des explications sur sa personne; ce sont des *matériaux* et non des *commentaires* de sa vie.

[1] Ce n'est que de la *tradition*, c'est-à-dire de l'enseignement humain, qu'il est parlé avec dédain; mais il n'est dit nulle part d'un passage de l'Écriture même, qu'il soit sans valeur.

CHAPITRE III.

LES CITATIONS DU DEUXIÈME GROUPE.

Nous ferons parmi ces citations la distinction que nous avons déjà indiquée à propos des formules qui les introduisent. Nous exposerons d'abord à part la citation d'Ésaïe qui se trouve XV, 8-9, comme transition entre l'étude que nous venons de faire et celle qui va suivre. Nous passerons ensuite aux citations spécialement prophétiques, apologétiques.

Cette citation d'Ésaïe a ceci de particulier, que la prophétie qu'on y voit rappelée a un sens général, permanent et moral. La prédiction proprement dite est la prévision précise d'un fait déterminé, et ce sont des prédictions de ce genre que nous rencontrerons tout-à-l'heure. Mais on ne saurait assimiler à ces prédictions une prophétie qni parle d'un état de choses non pas concret, mais moral, non pas particulier, mais permanent. On sent que des prophéties de ce genre auront un caractère tellement large, qu'elles pourront être appliquées, sans arbitraire, dans plusieurs cas et à plusieurs époques différentes, parce que leur caractère à la fois moral et permanent les assure d'être toujours vraies. Il y aura toujours des hypocrites, et l'hypocrisie se traduira toujours de la même façon. Si Dieu a condamné, une fois pour toutes, l'hypocrisie en la personne de quelques coupables, sa condamnation s'appliquait non pas à ces coupables, mais au vice lui-même, et pourra être répétée de tout temps à propos de ceux qui tombent dans le même vice. Voilà pourquoi nous mettons à part la citation XV, 8-9. C'est ce qu'on pourrait appeler une application prophétique faite *dans le sens large*. Comme elle est, à tout prendre, une application de paroles prophétiques, nous étions obligés de ranger cette citation dans notre deuxième groupe, mais par l'esprit, c'est plutôt au premier qu'elle se rattache ; elle est éducatrice ; elle contient une vérité universelle.

Venons-en maintenant aux passages de l'Ancien Testament présentés comme des prédictions.

De tous ces passages, l'un (la citation de Daniel qui se trouve XXIV, 15) est donné comme la prédiction d'un événement à venir, les autres sont présentés comme ayant contenu la prédiction d'événements déjà accomplis.

Nous parlerons d'abord de la citation de Daniel. Telle que Matthieu la présente : « Lors donc que vous *verrez* l'abomination de la désolation, *dont a parlé le prophète Daniel*, établie dans le lieu saint (que celui qui lit cela y fasse attention)... », il n'y a pas de doute sur le sens qu'il faut lui attribuer. Une profanation, non encore accomplie, du temple est censée prédite par le prophète Daniel. Or, on sait que le livre de Daniel fait allusion non pas à des événements futurs, mais à des faits antérieurs à sa rédaction, et qui se sont passés sous le règne d'Antiochus Épiphane. Donc la parole de Daniel est ici détournée de son véritable sens ; elle parle d'une profanation déjà faite ; on la présente comme annonçant une profanation à venir. Maintenant cette prédiction est placée dans la bouche de Jésus. Doit-on penser que Jésus l'a prononcée telle que Matthieu nous la rapporte, ou faut-il voir ici une altération de la pensée du Maître? C'est une question que nous devons poser ici, mais que nous ne pourrons résoudre que plus tard[1] ; elle a beaucoup d'importance au point de vue de l'idée que nous devons nous faire de l'exégèse de Jésus.

Toutes les autres citations se rapportent chacune à un événement particulier de la vie de Jésus. Étant donné l'événement, l'Évangéliste annonce qu'il a été prédit par les prophètes, et donne le texte où il reconnaît cette prédiction, Il fait ce raisonnement pour la virginité de Marie (I, 23), la naissance à Bethléem (II, 6), la fuite en Égypte (II, 15), le massacre des innocents (II, 18), l'éducation à Nazareth (II, 23), la prédication du Baptiste (III, 3 et XI, 10), le ministère de Jésus en Galilée (IV, 15-16), les guérisons miraculeuses (VIII, 17), la défense d'en parler (XII, 17-21), l'enseignement par paraboles (XIII, 35), l'entrée de Jésus à Jérusalem sur un ânon (XXI, 4-5), et l'emploi des pièces d'argent reçues par Juda (XXVII, 9-10).

Nous allons étudier le raisonnement de l'auteur dans chacun de ces cas particuliers.

I, 23. — L'Évangéliste, qui vient de raconter la naissance miraculeuse de Jésus, la voit prédite dans ces mots d'Ésaïe, empruntés à la version des LXX, ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει. Il y a ici deux points à discuter : 1° Peut-on distinguer une intention de l'auteur

[1] On verra cette parole de Jésus reparaître chez Marc sous une forme très-différente et beaucoup plus authentique.

dans le choix qu'il fait de la version des LXX; 2° le passage est-il, d'après le contexte, conforme au sens prophétique que lui attribue l'Évangéliste?

On sait que la traduction de עלמה par παρθένος est une maladresse des LXX. «En présence de passages comme Cant. VI, 8, et surtout Prov. XXX, 19, ss..., il est impossible de traduire *'Almah* par *Vierge*, d'autant plus que la langue possède un mot propre à cette dernière notion[1], et qu'on trouve employé plus de cinquante fois dans les textes.» (Cf. Reuss, *Les Prophètes*, t. I, p. 234, note.) D'autre part nous avons déjà remarqué dans notre première partie, que cette citation accusait la connaissance de l'hébreu. Il n'est pas probable qu'un exégète qui savait l'hébreu et qui s'occupait avec soin de relever les prédictions relatives à Jésus dont il écrivait l'histoire, n'ait pas connu le texte original de la prophétie. S'il l'a écarté, nous avons le droit de conclure que c'est de propos délibéré, et parce que le mot grec convenait mieux à sa démonstration que le mot hébreu. En effet, עלמה signifie si peu *vierge*, que Aquilas, Théodotion et Symmaque l'ont tous les trois rendu par νεᾶνις. C'est donc volontairement que notre auteur en a appelé à la traduction des LXX au lieu de se servir de l'original.

En second lieu, quel que soit le sens du mot hébreu, la phrase du prophète expliquée d'après son contexte contient-elle réellement une prophétie messianique ? On peut affirmer que non. Que l'on se contente de voir dans la promesse de cette naissance d'un enfant un signe avant-coureur des jugements de Dieu, un gage que Dieu donne à son peuple de sa protection (cf. Réville, *Étud. crit.*, p. 25); ou que l'on précise la pensée du prophète et que l'on dise : Non seulement la naissance de l'enfant sera un signe, mais encore la mention de la grosesse d'une femme veut dire que l'accomplissement des faits arrivera dans un bref délai, parce que quand une femme est enceinte on peut calculer le moment de sa délivrance (cf. Reuss, *loc. cit.*) il demeure certain que les paroles d'Ésaïe se rapportent à Achaz et à ses guerres contre Aram et Éphraïm. Comme le dit très-justement M. Reuss : « Quelle consolation y avait-il pour Achaz si le prophète lui disait : N'aie pas peur de ces deux rois, dans 750 ans naîtra le Messie? »

[1] בתולה.

Nous pouvons donc déjà tirer de cette première étude les conclusions suivantes :

1° L'Évangéliste attribue une valeur égale à la version des LXX et à l'original hébreu, et choisit celui de ces deux textes qui lui paraît le mieux s'approprier à sa pensée ;

2° Il attribue la force prophétique du passage qu'il cite non pas à son sens historique déterminé par le contexte, mais à la valeur des mots que renferme un membre de phrase détaché ;

3° Enfin, comme le passage És. VII, 14, n'était pas considéré comme messianique par les Juifs (cf. Westcott, *Introduction to the study of the Gospels*, p. 159) il est évident que notre auteur attribue à cette citation sa valeur messianique parce qu'il peut établir un rapport entre les mots qui la composent et un fait spécial de la vie de Jésus ; c'est-à-dire que son interprétation de l'Ancien Testament est dirigée ici par sa connaissance historique de la vie de Jésus. Le fait accompli sert de *criterium* pour découvrir et comprendre la prophétie.

II, 6. — Nous avons ici une citation de Michée V, 1. Le prophète après avoir annoncé la glorieuse restauration du peuple d'Israël parle du prince qui accomplira cette restauration, et il assigne à ce prince pour lieu de naissance Bethléem, village natal de David. Ces paroles étaient depuis longtemps considérées comme messianiques par les interprètes juifs. Il faut remarquer que la prophétie est faite à propos de la personne du Messie roi, fils de David, et non de la personne historique de Jésus, fils de Marie. Que Jésus soit ou non né à Bethléem (nous n'avons même pas à le discuter ici), il n'en reste pas moins évident que la prophétie qui s'adresse à un Messie roi conquérant ne peut pas avoir de rapport avec la personne de Jésus, qui a réalisé une conception messianique contraire à celle que le prophète avait exposée. Cependant l'Évangéliste applique les paroles de Michée à la personne historique de Jésus. Nous constatons donc ici une manière de raisonner inverse de la précédente. Tout à l'heure nous avions vu notre auteur attribuer à un passage d'Ésaïe le caractère messianique parce que les paroles de ce passage semblaient pouvoir s'appliquer à la vie de Jésus. Ici au contraire, c'est un fait de la vie de Jésus que l'Évangéliste fait rentrer dans un cadre messianique déjà tracé.

II, 15. — Dans l'esprit du prophète (Osée XI, 1), il s'agit du *peuple d'Israël* que Dieu a retiré du pays d'Égypte. C'est dans

ce sens qu'il faut comprendre le mot לבני. Notre Évangéliste voit dans ce passage une prédiction de la fuite de Jésus en Égypte. Il interprète donc les mots d'une façon contraire à leur sens historique. Remarquons que cette fois la citation est faite d'après l'hébreu pour une raison analogue à celle qui avait déterminé le choix de la version des LXX à propos d'Ésaïe VII, 14. Ici les LXX ont dit μετεκάλεσα τὰ τέκνα αὐτοῦ, expression qui ne pouvait pas se prêter au raisonnement de notre auteur. Il s'est donc reporté au texte hébreu et l'a traduit lui-même.

II, 18. — « Jérémie, dans une prosopopée saisissante, montre Rachel, la mère de Benjamin, se relevant de son tombeau non loin de Ramah, et pleurant sur les descendants captifs de Benjamin, qui passaient par cette ville en se rendant à Babylone (XXXI, 15). Matthieu trouve dans ce passage une prédiction du massacre des enfants de Bethléem, oubliant d'ailleurs que Bethléem appartenant à la tribu de Juda, les habitants ne pouvaient être appelés enfants de Rachel. » (Scherer, *De l'interprétation de l'Ancien Testament par les auteurs du Nouveau.* Revue de Strasbourg, t. IX, p. 74-75.)

II, 23. — Ici nous rencontrons un phénomène particulièrement curieux. Nous avons déjà dit combien il était difficile d'indiquer l'origine précise de cette citation. Mais qu'on la fasse venir de נצר ou de נזיר ou de Ναζειραῖος, il demeure certain que ce n'est même plus dans le sens littéral et grammatical du mot que notre auteur trouve une prophétie, mais dans la forme et l'assemblage des lettres, indépendamment de leur sens.

III, 3. — D'après le contexte, il s'agit dans ce morceau (Ésaïe XL, 3) de la promesse faite à Israël que la fin de l'exil est proche. Les expressious « *le chemin de l'Éternel* », « *une route pour notre Dieu* », signifient que « Jéhova lui-même veut se mettre à la tête de la caravane qui reprendra le chemin de Jérusalem à travers le désert, comme il l'avait fait autrefois à la sortie d'Égypte. » (Cf. Reuss, *Les Prophètes*, t. II, p. 227.) Quelle est cette voix qui crie dans le désert? on ne saurait le dire ; mais en tout cas il est clair qu'elle parle *du retour du peuple* et non d'un fait messianique. L'Évangéliste voit au contraire dans ce passage la prédiction du ministère de Jean-Baptiste. Nous n'insistons pas. Son raisonnement exégétique est toujours le même.

IV, 15-16. — Les paroles du prophète (Ésaïe VIII, 23-IX 1), contiennent des allusions à des faits contemporains de l'époque où

elles sont prononcées ; notre Évangéliste y voit une prédiction messianique par la même raison qui lui a déjà fait voir des prophéties dans Ésaïe VII, 14 ; Osée XI, 1; Jér. XXXI, 15. Comme Jésus a exercé son ministère en Galilée, et comme Ésaïe parle de la restauration de cette contrée, l'Évangéliste voit cette restauration dans le ministère de Jésus, tandis que dans le passage du prophète c'est d'une prospérité matérielle qu'il est question. « Il est fait allusion à l'invasion des Assyriens, qui d'après 2 Rois XV, 29, et à cette époque même, avaient dévasté la partie septentrionale de Canaan (occupée par les deux tribus nommées dans le texte) et le territoire au delà du Jourdain et du lac de Génézaret, Bas'an et G'ile'ad. Le pays de Naftali, où la population était très-mélangée (Juges I, 30 ss.; IV, 2; 1 Rois IX, 11), portait dès lors le nom de district ou cercle des païens (*G'elil haggoyim*), dont on fit plus tard celui de Galilée. — Ésaïe prédit donc une restauration de cette malheureuse contrée. » (Reuss, *Les prophètes*, t. I, p. 240.)

VIII, 17. — L'Évangéliste voit dans le verset 4 du chap. LIII d'Esaïe la prédiction des guérisons miraculeuses opérées par Jésus. Cette citation est curieuse en ceci que la parole du prophète a dans le contexte un sens véritablement messianique, un sens rédempteur (voir l'interprétation qu'en donne le Targum), et que l'Évangéliste a méconnu ce sens élevé pour lui substituer l'idée de la prédiction des guérisons. C'est pour cela qu'il a laissé de côté le texte des LXX, qui emploie un terme moral (ἁμαρτία), pour recourir au texte hébreu dont les termes concrets (מכאבינו חלינו) se prêtaient mieux à sa démonstration.

XI, 10 (Malach. III, 1). — D'après le prophète, Dieu annonce à son peuple sa venue pour le grand jugement, et il dit à ce sujet : « Je vais envoyer mon messager pour qu'il *me* prépare le chemin. » L'Évangéliste, qui veut justifier une seconde fois par une prophétie la prédication du Baptiste, au lieu du pronom de la première personne, emploie le pronom de la deuxième et dit : « J'envoie mon messager devant *toi* pour qu'il *te* prépare le chemin. » On voit qu'il n'y a aucun rapport entre le sens véritable des paroles du prophète et le sens que leur attribue l'Évangéliste.

XII, 18-21. — A propos de cette citation (cf. Ésaïe XLII, 1-4) il y a trois choses à distinguer : 1° le sens que le prophète a réellement donné à ses paroles; 2° le sens que leur attribuaient les exégètes juifs; 3° le sens que leur a attribué l'Évangéliste.

Dans la pensée du prophète, c'est de l'action restauratrice exercée par *le peuple d'Israël* qu'il s'agit. Les exégètes juifs ont expliqué que ce peuple d'Israël n'était autre que le Messie (cf. Targum : *Voici mon serviteur le Messie*, etc.), et le Messie faisant une œuvre de patience et de douceur. Cette œuvre se fait sans bruit, sans combat, avec des égards pour les faibles. C'est une œuvre de restauration charitable.

Il est dès lors singulier de voir que l'Évangéliste n'ait rien su trouver de mieux dans ce passage que la prédiction de la défense faite par Jésus de divulguer les guérisons. C'est le verset 19, « il ne criera point, il ne disputera point...,» qui a fourni à notre auteur l'occasion d'interpréter ainsi les paroles du prophète. C'est toujours le même procédé : isoler les phrases de leur contexte et s'attacher aux mots comme s'ils avaient une valeur spéciale en dehors du sens relatif que leur a donné celui qui les a prononcés.

XIII, 3-5. — La méthode adoptée par Jésus d'enseigner par paraboles est censée prédite au Psaume LXXVIII, 2. Nous n'insisterons pas sur ce fait que, dans l'original, c'est Asaph, l'auteur du Psaume, qui parle de lui-même et annonce qu'il va commencer un poëme historique, sans qu'il y ait là aucune allusion ni au Messie ni à la personne de Jésus. Le déplacement du sens historique des passages nous est maintenant familier. Remarquons plutôt que l'Évangéliste a choisi le texte des LXX, parce qu'ils ont employé le mot παραβόλη pour rendre משל et que c'est sur ce mot παραβόλη que porte tout le poids du raisonnement. Il est vrai que le mot παραβόλη n'est pas pris par les LXX dans le sens que lui attribue l'Évangéliste ; mais notre auteur ne se préoccupe guère du sens relatif que prennent les mots dans les passages qu'il cite.

Ici encore, comme nous l'avons déjà constaté plusieurs fois, c'est l'événement accompli qui commande la prophétie.

XIII, 14-15. — Ce que l'Évangéliste voit prédit dans l'Ancien Testament, ce n'est pas seulement le fait que Jésus enseigne par paraboles, c'est encore la cause de l'emploi de cette méthode. Ésaïe avait dit (VI, 9-10) que l'Éternel lui avait commandé d'aller endurcir le cœur du peuple et boucher ses oreilles, pour qu'il ne comprît pas la prédication et ne se repentît pas. Notre Évangile transporte à la génération contemporaine de Jésus ce qui est dit dans la Bible de la génération contemporaine d'Ésaïe : Si Jésus

parle en paraboles, c'est pour que les incrédules ne comprennent pas et ne puissent pas se repentir. On voit que le passage d'Ésaïe n'a aucun rapport avec l'interprétation qui en est donnée. Ésaïe ne dit même pas : « Il viendra plus tard quelqu'un qui parlera de façon à... » Il parle de lui-même, et c'est ce qu'il dit strictement de lui-même, que le premier Évangile applique à Jésus.

Remarquons que l'Évangéliste s'est servi ici encore de la version des LXX, parce que les aoristes qu'elle emploie sont infiniment plus propres à l'exposition de sa pensée que les impératifs hébreux.

Cette citation est mise dans la bouche de Jésus. Nous verrons plus loin ce que nous devons penser de son authenticité.

XXI, 5. — Nous trouvons cité ici un passage de Zacharie (IX, 9) qui est bien authentiquement une prophétie messianique. Mais au lieu du sens large et élevé qu'elle a dans l'original (le prophète insiste spécialement sur le caractère débonnaire du roi qui vient vers Jésusalem), l'Évangéliste lui donne un sens précis, la diminue, et la présente comme prédisant le fait particulier que Jésus est entré à Jérusalem *sur un âne*. Ce n'est pas le sens général du passage, sa valeur morale qui a frappé notre auteur : c'est la mention de l'âne.

XXVII, 9-10. — Enfin nous avons, XXVII, 9-10, une application prophétique des plus curieuses et qui rend compte bien clairement de la manière de procéder de notre auteur. L'Évangéliste vient de raconter la mort de Jésus. Il est parlé dans le récit de cette mort du champ d'un *potier* et de *trente pièces d'argent*. Étant donnés ces deux détails, l'Évangéliste trouve cette mort prédite dans un passage de Zacharie (XI, 12-13) qui n'a aucun rapport avec l'histoire de Jésus, mais où il est parlé d'un *potier*[1] et de *trente pièces d'argent*. Il n'y a d'ailleurs aucun rapport entre les trente pièces d'argent de l'Évangéliste et celles du prophète ; chez Zacharie, l'argent est le salaire que le prophète est censé avoir touché comme pasteur d'Israël ; chez Matthieu, il est le prix d'une trahison. Mais peu importe, notre Évangéliste a trouvé ici

[1] Nous ne revenons pas sur la question de savoir s'il faut lire היוצר ou האוצר. Il y avait des textes qui donnaient היוצר, donc l'Évangéliste avait le droit de s'en rapporter à eux. Nous devons seulement penser que notre auteur s'en rapporte ici au texte hébreu, justement parce qu'il pouvait y voir la mention d'un potier en lisant היוצר, ce qui lui était impossible vis-à-vis des LXX.

matière à des rapprochements de mots, et cela lui suffit pour tirer du passage une prédiction.

Et maintenant tâchons, comme nous l'avons fait tout-à-l'heure pour les citations du premier groupe, de déterminer les idées générales qui se dégagent de l'étude de détail que nous venons d'achever.

Nous constaterons d'abord ce fait, que, au rebours des citations du groupe précédent, toutes celles que nous venons d'examiner *ne sont pas des matériaux de la vie de Jésus, mais des commentaires sur cette vie.* Il y a donc là un travail d'auteur, et ce n'est pas trop nous avancer que de tâcher d'en déterminer la nature.

En premier lieu, il ne faut pas l'oublier, notre auteur raconte; il a des soucis historiques. Toutes ses citations sont faites à propos d'événements particuliers de la vie de Jésus.

En second lieu, il explique ce qu'il raconte. Ses explications ne sont pas des explications philosophiques tirées de l'étude interne de l'enseignement et du rôle de Jésus; ce sont des explications exégétiques. Le souci continuel de l'Évangéliste est de mettre en rapport les faits principaux de la vie de Jésus avec les paroles des prophètes; d'établir entre ces faits et ces paroles des liens de causalité. (Voir notre étude des formules d'introduction.) Son but est de convaincre ceux auxquels il s'adresse, que Jésus a réalisé historiquement les prédictions des prophètes relatives à la venue du Messie.

Demandons-nous maintenant d'après quelle méthode l'Évangéliste a développé sa démonstration. Les conceptions préalables qu'elle implique sont les suivantes : Une notion de l'inspiration de l'Écriture en général; une notion de la prophétie messianique en particulier; une notion des rapports qui unissent cette prophétie messianique à la personne historique de Jésus. Nous devons, d'après l'esprit des citations que nous venons d'examiner, déterminer quelles étaient sur ces trois points les idées de notre auteur.

Pour notre Évangéliste, l'Écriture est *littéralement* inspirée. Tout ce qu'elle dit est vrai; et non pas d'une vérité relative, subordonnée au sens général du contexte, mais d'une vérité absolue, chaque mot ayant sa vertu particulière. Chaque parole de l'Écriture est une manifestation d'une volonté spéciale de Dieu; et cela est vrai non seulement de l'original hébreu, mais encore de la version des LXX qui est considérée comme divinement inspirée là même où elle diffère le plus du texte original.

De cette notion de l'inspiration, de cette valeur attribuée à la lettre, il résulte que le principe du double sens est étranger à l'Évangéliste. Il n'allégorise pas; et il n'a pas besoin d'allégoriser, puisque la valeur du passage lui paraît être dans les mots. Chaque mot est vrai à son tour, et vrai d'une seule vérité, à l'exclusion momentanée de tous les autres sens possibles.

Nous avons relevé, au cours de notre travail, plusieurs passages réellement messianiques, c'est-à-dire ayant un sens spirituel, contenant la notion d'un rédempteur, d'un médiateur moral entre l'homme et Dieu. Mais ce n'est pas dans ce sens élevé que notre auteur a compris ces prophéties. Comme le dit très-bien M. Scherer, il y a deux enseignements distincts sur ce grand sujet des rapports des deux alliances: «L'un porte sur le fond des choses, les faits de l'histoire, la nature des économies, et dans les documents de ces économies sur les passages qui ont une signification prophétique réelle; l'autre porte sur des mots isolés, des expressions accidentelles, des rapprochements que repousse le contexte. L'un est vrai, profond; il a sa raison dans les dispensations mêmes de Dieu, dans la marche de ses révélations; il signale le nœud mystérieux qui joint le christianisme au judaïsme, et le salut des hommes aux espérances d'un peuple; l'autre est fantastique; il repose sur des habitudes d'interprétation purement judaïques, des données tout arbitraires, et il peut aujourd'hui passer pour puéril. Le premier est grandiose comme l'histoire religieuse de l'humanité, dont il met en relief l'un des faits principaux; l'autre est mesquin, affaire de textes, question de mots.» (Cf. Scherer, art. cit., p. 72.)

Il faut l'avouer, de ces deux manières de comprendre la prophétie messianique, ce n'est pas la première qui est celle de notre auteur. Il n'a pas eu (il ne pouvait pas avoir) cette notion d'un rapport organique général entre les promesses de Dieu à Israël et l'avenir du monde. Fidèle à sa conception de l'inspiration, il a laissé de côté les idées pour s'attacher aux mots. Nous l'avons vu plusieurs fois négliger d'évidentes, de véritables prophéties messianiqnes, pour se contenter de voir dans les passages qui les contenaient des rapprochements désavoués par le contexte. Il ne comprend pas l'Écriture. Il considère les prophéties messianiques de l'ancien Testament «comme les traits d'une vaste énigme, les hiéroglyphes d'une grande inscription fatidique» (ibid., p. 73). Tout passage peut ainsi devenir entre ses mains une prophètie:

« Comme un corps chargé d'électricité répond à chaque attouchement par une étincelle, de même l'Ancien Testament tout chargé des symboles de l'avenir fournit dans chaque passage des révélations à la sagacité de chaque lecteur. » (ibid.)

Et maintenant d'après quels principes particuliers notre auteur applique-t-il à la vie de Jésus cette conception de la prophétie messianique? Le raisonnement qu'il fait est celui-ci : Tout ce qui concerne le Messie est prédit dans l'Ancien Testament; or Jésus est le Messie; donc tout ce qui concerne Jésus, est prédit dans l'Ancien Testament. Du moment qu'on est certain que la prédiction existe, il n'y a plus qu'à la trouver ; et d'après les principes que nous avons déterminés chez notre auteur, cette découverte devient facile. L'Évangéliste tenait les deux bouts de la chaîne; il connaissait l'énoncé et la solution du problème : les prophéties et la vie de Jésus. Il s'agissait de faire une simple opération de raccord, et de trouver les anneaux intermédiaires. De là deux manières de raisonner, suivant que notre auteur partait soit du souvenir d'une prophétie, soit du souvenir d'un fait de la vie de Jésus : 1° Telle chose est prédite à propos du Messie; donc elle doit se trouver dans la vie de Jésus. 2° Jésus a fait telle chose; donc cette chose est prédite à propos du Messie. — Nous avons relevé au cours de notre travail plusieurs applications de chacun de ces deux principes. Il ont amené chacun leurs conséquences ; l'un, des erreurs dans le récit de la vie de Jésus (erreurs dont nous n'avons pas à nous occuper dans ce travail spécial); l'autre, des erreurs dans l'interprétation des Écritures. Ce sont ces dernières que nous avons relevées en détail avant de procéder à nos généralisations; et ce sont elles qui fournissent la preuve de tout ce que nous venons d'avancer.

CHAPITRE IV.

CONCLUSIONS GÉNÉRALES DE LA DEUXIÈME PARTIE.

Il y a dans l'Évangile selon Saint-Matthieu des citations de première et de seconde main.

Par l'esprit des citations bibliques qu'il renferme, le premier Évangile se présente à nous sous un double aspect. A côté de récits historiques que notre étude nous a laissé deviner sans nous faire

pénétrer au milieu d'eux, nous avons vu se détacher nettement deux enseignements de physionomie distincte : un enseignement religieux, — et un enseignement apologétique. Ils sont absolument indépendants l'un de l'autre ; les confondre n'est pas possible ; ils sont faits chacun dans un esprit différent, et l'on pourrait même dire contradictoire. L'un s'adresse à la conscience, l'autre à l'intelligence ; l'un restera éternellement vrai ; l'autre est depuis longtemps dépassé.

Ainsi la critique interne nous fait découvrir dans les citations du premier Évangile le même manque d'unité que nous avait déjà montré la critique externe. Voyons maintenant si elle en rend compte.

Pour qu'elle en rendît compte, il faudrait que ce manque d'unité fût intentionnel. C'était l'hypothèse que nous avions émise dans les conclusions qui terminaient notre première partie. Nous avions dit : peut-être l'auteur attache-t-il une valeur particulière au texte original, une valeur moindre à la version des LXX, et cette différence de valeur expliquera-t-elle ses variations dans le choix des textes ? Mais cette supposition doit être absolument écartée ; les deux textes ont aux yeux de l'Évangéliste la même autorité.

Cependant n'est-il pas vrai que, en général, l'enseignement religieux est donné d'après les LXX, tandis que l'enseignement apologétique atteste la connaissance de l'hébreu ?

Quand même il en serait ainsi, quand même nous démontrerions que l'auteur change de texte quand il change d'enseignement, nous n'aurions pas expliqué le phénomène ; nous l'aurions simplement constaté. On ne comprendrait pas quelles raisons peuvent déterminer le choix de l'auteur ; on ne comprendrait même pas comment la question du choix pouvait se poser pour lui, puisque les deux textes, grec et hébreu, lui étaient également vénérables. Au fond, il n'y n'aurait eu qu'une seule raison de citer parfois d'après l'hébreu. S'il avait été préoccupé de donner les citations de Jésus d'une façon particulièrement exacte, avec la couleur locale la plus fidèle, on aurait compris, puisque Jésus donnait son enseignement en araméen, que l'Évangéliste se reportât à l'original hébreu pour les citations de Jésus, afin de se rapprocher le plus possible de la vérité. Mais c'est le contraire qui a lieu. Ce sont les citations de Jésus qui sont présentées d'après les LXX ; c'est l'enseignement du rédacteur, et du rédacteur d'un Évangile grec, qui atteste la connaissance de l'hébreu.

Et d'ailleurs il n'est même pas exactement vrai d'attribuer à chacun des deux enseignements de notre Évangile l'usage constant du même texte ou de la même version.

Quoique les citations du premier groupe, les citations de Jésus, soient faites en général d'après les LXX, il y a cependant une exception. Le passage Deut. VI, 5 (Matth. XXII, 37-39) est cité en partie d'après l'hébreu ; et cela sans raison apparente, sans que le texte hébreu présente un sens différent du texte des LXX.

Parmi les citations apologétiques, le manque d'unité est plus frappant. Il est vrai que certaines variations peuvent s'expliquer naturellement. Nous avons vu par exemple que c'était par choix que l'Évangéliste s'était servi I, 23 (És. VII, 14) des LXX ; — II, 15 (Osée XI, 1) de l'hébreu ; — VIII, 17 (És. LIII, 4) de l'hébreu ; — XIII, 35 (Ps. LXXVIII, 2) d'un mot des LXX ; — XIII, 14-15 (És. VI, 9-10) des LXX ; — XXVII, 9-10 (Zach. XI, 12-13) de l'hébreu. Mais à part ces cas particuliers, nous ne comprenons pas pourquoi l'auteur se sert tantôt des LXX tantôt de l'hébreu, quand le sens des paroles du prophète est le même dans les deux textes. Pour Ésaïe, par exemple, il emploie, sans raison exégétique, III, 3 les LXX, et IV, 15-16, XII, 18-21, une combinaison des LXX et de l'hébreu. Il cite Michée d'après les LXX et l'hébreu, Malachie d'après les LXX, sans qu'il y ait aucune raison qui l'empêchât de citer, s'il le voulait, Malachie d'après l'hébreu et Michée d'après les LXX ; les deux textes se conformaient aussi bien l'un que l'autre à sa démonstration.

Nous concluons donc que ce manque d'ordre dans les citations n'est pas intentionnel. Dès lors comment en rendre compte?

La première explication qui se présente naturellement à l'esprit est celle-ci : Au premier siècle, la version des LXX servait de base aux études et aux recherches bibliques en général. L'auteur du premier Évangile, écrivant en grec, devait naturellement s'en servir ; il ne faut pas expliquer qu'il s'en soit servi ; il serait plutôt difficile de comprendre qu'il en eût été autrement.

Cela est vrai, mais insuffisant. Pour que cette explication fût complétement satisfaisante, il faudrait que les cas où notre auteur se sert de l'hébreu fussent tous des exceptions motivées par des raisons exégétiques. Or cela n'est pas, nous l'avons vu. L'Évangéliste se sert de l'hébreu aussi facilement que des LXX, et souvent sans intention particulière.

Il nous faut donc trouver du manque d'unité des citations dans

le premier Évangile une explication qui rende compte de ces trois points :

1° le fait général que chacun des deux enseignements semble, malgré des exceptions réelles, être donné d'après un texte particulier ; l'un d'après les LXX, l'autre d'après les LXX et l'hébreu ;

2° le fait que cette règle présente de sérieuses exceptions ;

3° le fait enfin, que malgré tout les LXX doivent naturellement avoir, et ont en effet, dans nos citations une place prépondérante.

Or, rappelons-nous ici que nous avons distingué nos citations en citations *matériaux* et citations *commentaires* de la vie de Jésus. Il doit donc se trouver dans l'Évangile selon Saint-Matthieu, à côté d'un travail d'esprit original, des sources de seconde main. Une hypothèse très-naturelle est donc qu'il y ait dans notre Évangile des citations faites par le rédacteur lui-même ; d'autres qu'il aura intercalées dans son livre telles qu'elles se trouvaient dans les sources qu'il consultait ; d'autres enfin, dont il se sera servi en les remaniant. Si cette hypothèse était vraie, elle expliquerait admirablement toutes les difficultés que nous avons rencontrées. Représentons-nous un rédacteur sachant l'hébreu et travaillant sur des sources grecques contenant des citations des LXX, trouvant raconté dans ces sources un enseignement qu'il reproduit, et en donnant un second d'après ses connaissances particulières ; et nous comprendrons très-facilement l'état dans lequel se présentent à nous les citations du premier Évangile. Nous expliquerons même ainsi les subdivisions que nous avons constatées dans les citations de Jésus.

Par exemple, les citations qui composent le groupe A de notre première catégorie (sermon sur la montagne) et qui ont pour caractère distinctif d'une part de présenter la Loi comme imparfaite, et d'être introduites par des formules d'un genre spécial, sont faites en général, au point de vue de la forme, avec une liberté très-grande. D'autre part, les citations du groupe C (récit de la tentation), qui sont introduites par la formule particulière γέγραπται, et sont faites dans un esprit théologique et mosaïque tout particulier, sont exactement littérales d'après les LXX. Or dans ces deux groupes, le même livre, le Deutéronome, est fréquemment cité ; mais tantôt il semble que l'auteur soit particulièrement familiarisé avec ce livre ; tantôt, et à propos du même chapitre, il semble ne le connaître que très-vaguement. Notre hypothèse rendrait très-bien compte de ces différences. L'auteur

peut avoir pris le récit de la tentation dans une source et le sermon sur la montagne dans une autre, sans se donner la peine de modifier d'après un même type les citations que chacun d'eux contenait.

Notre hypothèse est donc plausible par elle-même ; il ne nous reste qu'à la vérifier. Cette vérification ne peut se faire que d'une seule façon : Il faut chercher si l'on rencontre dans les ouvrages évangéliques contemporains de la rédaction du premier Évangile, c'est-à-dire dans Marc et Luc, des citations qui se retrouvent dans Matthieu, et s'il est possible d'établir des rapports de dépendance entre ces citations et celles de Matthieu. Nous verrons ainsi quelles sont chez notre auteur les citations originales et quelles sont celles qui peuvent être empruntées. C'est à cette vérification que nous allons maintenant procéder.

TROISIÈME PARTIE.

ORIGINE ET CLASSEMENT DES CITATIONS.

Nous devons indiquer d'abord quelle méthode nous emploierons dans notre comparaison des citations communes aux Synoptiques. Notre but est d'établir les rapports de parenté qui peuvent exister entre ces diverses citations. Nous comparerons d'abord entre elles les citations au point de vue de la lettre, de la version dont il est fait usage. Ici c'est beaucoup moins au sens des phrases qu'aux mots eux-mêmes que nous devrons nous attacher: car, si deux esprits peuvent par hasard, sans avoir communiqué ensemble, penser de même, il est rare qu'ils emploient les mêmes expressions. Lorsque deux citations seront faites dans le même sens avec des mots différents, il y aura donc beaucoup de chances pour qu'elles ne soient pas dépendantes l'une de l'autre. Au contraire, lorsque les termes employés dans les deux textes seront les mêmes, surtout lorsque nous constaterons dans deux citations comparées des altérations pareilles du texte original, les mêmes fautes de copie, ou plutôt de mémoire, nous aurons une forte prévention en faveur de leur parenté. Donc, une étude minutieuse des mots des citations, du choix qui en est fait pour rendre les expressions hébraïques ou remplacer les termes des LXX, et de l'ordre dans lequel ils sont disposés, voilà le premier point de notre étude.

Nous nous occuperons aussi de la valeur attribuée aux citations. Nous comparerons les formules dont chaque auteur se sert pour les introduire. Nous verrons s'il y a lieu de constater chez chaque Évangéliste une méthode spéciale de citer. Cette étude sera capitale pour nous apprendre à distinguer entre deux groupes de citations communes quel est celui qui dépend de l'autre.

A. *Étude des textes.*

Un premier examen rapide et général des citations de l'Ancien Testament dans les Synoptiques nous donne les résultats suivants :

1° Matthieu possède en propre un grand nombre de citations.

2° Toutes les citations de Marc se retrouvent dans Matthieu [1].

3° Luc a une partie de ses citations en propre, une partie commune avec Marc et Matthieu, une partie commune avec Matthieu seul.

4° Toutes les citations que Luc possède en commun avec Marc, Matthieu les a également communes avec Marc.

5° Dans les quelques citations qui sont communes à Matthieu, à Marc et à Luc, le texte de Matthieu se rapproche plus de celui de Marc que de celui de Luc.

Nous pouvons conclure immédiatement de ces quelques remarques, sans vouloir cependant rien préjuger, que la comparaison entre Matthieu et Marc nous fournira probablement plus de renseignements que la comparaison entre Matthieu et Luc.

C'est donc par l'étude des citations communes à Marc et à Matthieu que nous allons commencer.

Matth. III, 3 (n° 6) nous avons une citation d'Esaïe XL, 3 qui se retrouve Marc I, 3. Elle est donnée par les deux évangélistes exactement dans les mêmes termes ; termes qui sont jusqu'au dernier mot exclusivement ceux qui se trouvent dans les LXX. Tous les deux ont le changement de τοῦ θεοῦ ἡμῶν en αὐτοῦ. Tous les deux arrêtent la citation exactement au même mot (ce que ne fera pas Luc qui la prolongera). Donc au point de vue de la forme les deux citations sont exactement semblables. Mais elles ne sont pas introduites par des formules pareilles. Marc dit simplement καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἠσαΐᾳ τῷ προφήτῃ (I, 2). Matthieu donne à la pensée un tour plus précis, plus prophétique : οὗτος γάρ ἐστιν ὁ ῥηθεὶς διὰ Ἠσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος.

Matth. XI, 10 (n° 20) nous rencontrons une citation de Malachie III, 1, qui se retrouve Marc I, 2. Les deux évangélistes donnent la citation à peu près dans les mêmes termes, termes qui sont très-librement imités des LXX. Ils présentent des incorrections analogues, des changements de construction semblables. Par

[1] La citation Es. LIII, 12 (Mc. XV, 28) est interpolée.

exemple tous les deux transposent après les mots ἄγγελόν μου l'expression πρὸ προσώπου σου (LXX, μου) qui se trouve placée chez les LXX à la fin du verset. Tous les deux changent en pronom de la 2e personne le pronom de la 1e personne employé par les LXX. Pour relier entre eux les deux membres de phrase (j'envoie mon messager... *et* il préparera...) les LXX se sont servis de la conjonction καί. Matthieu et Marc la remplacent tous les deux par le pronom ὅς. Enfin ils remplacent tous les deux le verbe ἐπιβλέψεται des LXX *par un même* ἅπαξ εἰρημένον κατασκευάσει. La seule différence entre les deux textes, c'est que Matthieu ajoute à la fin du verset ἔμπροσθέν σου qui ne se retrouve pas dans Marc; elle est insignifiante. Ainsi les textes des deux évangélistes sont encore plus semblables ici que dans la citation précédente. Il y a évidemment parenté entre eux; il serait impossible que tous les deux remaniant indépendamment l'un de l'autre le texte des LXX, l'eussent remanié dans les mêmes termes.

Quant aux formules d'introduction nous devons faire la même remarque que pour les précédentes.

Matth. XII, 3-4, et Marc II, 25-26 se trouve la même allusion à I Sam. XXI, 6. Mais elle est faite dans des termes trop vagues et trop peu caractéristiques pour qu'on puisse tirer aucune conclusion de cette coïncidence.

Matthieu XIII, 14-15 (n° 26) nous avons une citation d'Ésaïe VI, 9-10, qui se retrouve Marc IV, 12. Cette fois les deux citations n'ont guère de rapport entre elles. Celle de Matthieu est beaucoup plus longue que celle de Marc, et faite littéralement d'après les LXX. La citation de Marc est plutôt une allusion (d'après les LXX également). Il n'y a pas une différence moins grande entre les formules d'introduction. Marc ne dit rien qui fasse penser qu'il cite expressément une prophétie; il relie tout simplement par une préposition les mots d'Ésaïe à sa phrase : ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς πάντα γίνεται ἵνα...; Matthieu insiste au contraire sur l'idée d'un accomplissement de prophétie : καὶ ἀναπληροῦται αὐτοῖς ἡ προφητεία.

Matth. XV, 4 (n° 28) se trouve une citation d'Exode XX, 12; XXI, 16, qui se rencontre Marc VII, 10. Les deux Évangélistes font le même rapprochement des deux passages. Tous les deux citent la version des LXX d'après le cod. A. La formule d'introduction employée par Marc Μωϋσῆς γὰρ εἶπεν est moins solennelle que celle de Matthieu : ὁ γὰρ θεὸς ἐνετείλατο λέγων.

Matth. XV, 8-9 (n° 29) nous présente une citation d'Ésaïe XXIX, 13 qui se retrouve Marc VII, 6-7. Elle est faite par les deux Évangélistes exactement dans les mêmes termes; tous les deux ont fait, mot pour mot, les mêmes infidélités au texte des LXX; et ces infidélités sont fort compliquées. Avec les LXX tous les deux ajoutent μάτην qui ne se retrouve pas dans le texte hébreu. Tous les deux suppriment le premier membre de phrase ἐγγίζει μοι ὁ λαὸς οὗτος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ et commencent la citation à τοῖς χείλεσιν, en supprimant tous les deux la préposition ἐν qui se trouve dans les LXX. Tous les deux construisent ὁ λαὸς οὗτος comme sujet direct de τιμᾷ en mettant le verbe au singulier; tandis que les LXX disent τιμῶσι, au sens absolu, sans sujet exprimé. Tous les deux enfin transposent de la même façon à la fin de la phrase les termes διδασκαλίας et ἐντάλματα.

Ces ressemblances se poursuivent jusque dans la formule d'introduction qui est presque la même dans les deux textes: ὑποκριταὶ καλῶς ἐπροφήτευσεν περὶ ὑμῶν Ἡσαΐας λέγων (Matth.); et καλῶς ἐπροφήτευσεν Ἡσαΐας περὶ ὑμῶν τῶν ὑποκριτῶν, ὡς γέγραπται ὅτι... (Marc).

La citation de Gen. I, 27 et II, 24, qui se retrouve également chez Matth. (XIX, 4-5; — n° 31) et chez Marc X, 6-8, n'est pas donnée par les deux Évangélistes tout-à-fait dans les mêmes termes. Matthieu dit seulement ἀπ' ἀρχῆς; Marc dit d'une façon plus complète: ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως. Matthieu réunit les deux passages par καὶ εἶπεν; Marc les donne immédiatement à la suite l'un de l'autre. Matthieu reproduit le membre de phrase des LXX καὶ κολληθήσεται τῇ γυναικί, omis par Marc. En revanche Marc complète sa citation par la paraphrase ὥστε οὐκέτι εἰσὶν δύο ἀλλὰ μία σάρξ, qui ne se retrouve pas dans Matthieu.

Il y a cependant entre les deux textes cette ressemblance que tous les deux font le même rapprochement de deux passages différents de la Genèse, et tous les deux d'après les LXX.

La formule employée par Matthieu, οὐκ ἀνέγνωτε, n'a pas son analogue dans le passage de Marc.

Matth. XIX, 18-19 (n° 32) et Marc X, 19 donnent une même citation d'Ex. XX, 12-16, mais avec de fortes différences. Là où Matthieu emploie la négation οὐ, Marc se sert de la négation μή. Marc ajoute μὴ ἀποστερήσεις qui n'a pas d'équivalent dans Matthieu. Enfin Matthieu complète sa citation par un passage de Lév. XIX, 18 qui ne se retrouve pas ici dans Marc.

Le Psaume CXVII (Heb. CXVIII) 25-26 est cité également par Matthieu XXI, 9 (n° 34); et par Marc XI, 9-10. Dans la manière dont les deux Évangélistes font leur citation il y a de frappantes ressemblances. Tous les deux font intervenir dans le verset (en des termes différents, il est vrai) la mention de David, dont il n'est aucunement parlé dans le texte biblique. Tous les deux ajoutent au verset du Psaume la même exclamation ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις qui n'a pas d'analogue dans l'original. Les deux Évangélistes se rencontrent donc encore ici pour intercaler dans le texte qu'ils citent les mêmes éléments subjectifs.

La double citation d'Ésaïe LVI, 7 et Jérémie VII, 11 donnée par Matthieu XXI, 13 (n° 35) se retrouve Marc XI, 17. Les deux Évangélistes font avec le même mouvement de phrase et dans les mêmes termes le rapprochement des deux passages. Détail caractéristique : tous les deux se souviennent d'employer le terme des LXX κληθήσεται, qui sera oublié par Luc. Chez Marc la citation de Jérémie est plus complète (Matthieu a oublié πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν), mais cette différence est peu importante; c'est simplement une finale que le rédacteur du premier Évangile a laissé tomber.

Matthieu XXI, 42 (n° 37) se trouve une citation du Psaume CXVII (Heb. CXVIII) 22, qui se rencontre également Marc XII, 10-11. La citation est faite presque littéralement d'après les LXX. Remarquons seulement que les Évangélistes ont tous les deux ajouté οὗτος (οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας) qui ne se trouve pas dans les LXX. Tous les deux commencent et arrêtent la citation aux mêmes mots; nous verrons Luc ne citer au contraire qu'un seul verset du Psaume.

La formule d'introduction est presque la même dans les deux textes; Matth. : οὐδέποτε ἀνέγνωτε ἐν ταῖς γραφαῖς; — Marc : οὐδὲ τὴν γραφὴν ταύτην ἀνέγνωτε.

Nous ne nous arrêterons pas longtemps sur l'allusion faite par les deux Évangélistes à Deut. XXV, 5. (Cf. Matth. XXII, 24, n° 38, et Marc XII, 19.) Nous avons dit que ce n'était pas là à proprement parler une citation. Nous rappellerons seulement que nous avons beaucoup insisté sur l'emploi du mot σπέρμα par l'Évangéliste dans le sens de *postérité*. Or nous trouvons dans les deux Évangiles à peu près la même expression; Matth. : ἀναστήσει σπέρμα τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ; — Marc : ἵνα... ἐξαναστήσῃ σπέρμα τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ. Cette coïncidence dans les termes nous paraît d'autant plus digne d'être remarquée que le mot σπέρμα, dans le sens

de *postérité* n'appartient pas, nous l'avons vu, à la langue évanlique.

Matthieu XXII, 32 (n° 39)se trouve une citation d'Ex. III, 6 qui se rencontre encore Marc XII, 26. Les deux Évangélistes suppriment les mots τοῦ πατρός σου. D'autre part, Matthieu conserve le εἰμι des LXX que supprime Marc.

La citation de Deut. VI, 5 + Lév. XIX, 18 que donnent nos deux Évangiles (Matth. XXII, 37-39, n° 40; Marc XII, 30-31), est celle où les deux textes présentent les plus notables différences. Tous les deux ont le même rapprochement de passages; mais non pas dans les mêmes termes. Là où Matthieu emploie la préposition ἐν, Marc se sert de la préposition ἐξ. Les trois termes dont se sert Matthieu (καρδία, ψυχή, διανοία) sont différents de ceux qui se trouvent dans Marc (καρδία, σύνεσις, ἰσχύς). La citation de Marc s'explique tout entière au moyen du texte des LXX ; — celle de Matthieu renferme des éléments empruntés au texte hébreu.

Matth. XXII, 44 (n° 41) nous rencontrons une citation du Psaume CX, 1 (LXX ; CIX), qui se retrouve Marc XII, 36 dans les mêmes termes. En effet, la leçon ὑποκάτω (BD, 7e éd. *Tisch.*) est aussi bonne pour le second Évangile que la leçon ὑποπόδιον (ℵA) qui établirait, si on l'acceptait, une légère différence entre les deux textes. Puisque nous préférons pour Marc la leçon ὑποκάτω, remarquons que Matthieu et Marc ont fait ici au texte des LXX une même infidélité.

Matth. XXIII, 39 et Marc XI, 9 donnent tous les deux la même citation du Ps. CXVII, 26 (Heb. CXVIII) : εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου (qui se trouve déjà Matth. XXI, 9). Marc la fait précéder de l'exclamation ὡσαννά.

Matth. XXIV, 15 (n° 43) nous lisons une citation de Daniel IX, 27 qui se retrouve chez Marc (XIII, 14) en des termes différents. Les deux évangiles ont en commun l'expression τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, et la remarque ὁ ἀναγιγνώσκων νοείτω. Mais Matthieu affirme catégoriquement que cette abomination sera « ἐν τόπῳ ἁγίῳ » ; tandis que Marc dit simplement ὅπου οὐ δεῖ. L'expression de Matthieu se rapproche beaucoup plus du texte du prophète (ἐπὶ τὸ ἱερόν) que celle de Marc.

Ce qui appartient en propre à Matthieu, c'est la formule d'introduction. Dans Marc il n'est pas dit que cette abomination à venir soit celle dont a parlé le prophète Daniel. L'Évangéliste dit seulement en termes généraux : ὅταν ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως

ἑστηκότα ὅπου οὐ δεῖ. Il se sert des mots des LXX sans annoncer qu'il cite une prophétie. Matthieu au contraire dit expressément τὸ βδέλυγμα... τὸ ῥηθὲν ὑπὸ Δανιὴλ τοῦ προφήτου. Cette différence dans la formule d'introduction amène une différence dans le sens qu'il faut attribuer à la remarque ὁ ἀναγιγνώσκων νοείτω. Chez Marc, cette expression signifie : « que celui qui lit *ce présent discours* y fasse attention ; » chez Matthieu au contraire elle signifie : « que celui qui lit *le prophète Daniel* y fasse attention. »

Enfin la dernière citation commune aux deux Évangélistes, est celle de Zacharie XIII, 7 (cf. Matth. XXVI, 31, n° 44 ; et Marc XIV, 27). Tous les deux la donnent dans les mêmes termes, (l'addition des mots τῆς ποίμνης par Matthieu est insignifiante), et tous deux font au texte des LXX le même changement de πάταξον en πατάξω. Matthieu et Marc s'accordent ici encore a se conformer au cod. A des LXX. A ce propos nous rappellerons et nous compléterons ce que nous avons déjà dit de cette citation quand nous avons traité des variantes des LXX[1]. Nous voulions démontrer que la phrase de Zacharie, telle que nous la trouvons dans Marc et Matthieu, n'est pas une traduction faite directement de l'hébreu par les Évangélistes, mais la citation d'une version grecque préexistante. En effet, toutes les citations de Marc que nous venons d'examiner, s'expliquent par la version des LXX. Aucune d'elles ne suppose la connaissance de l'hébreu ; plusieurs impliquent au contraire l'ignorance de ce texte. Il n'est donc pas probable que Marc ait traduit lui-même la citation de Zacharie de l'hébreu ; et comme nous avons vu que cette citation doit être une traduction immédiate de l'hébreu, ou l'allégation d'une variante des LXX, mais ne peut en aucune façon s'expliquer par le texte reçu des LXX, et comme les citations de Marc impliquent l'ignorance du texte hébreu, il faut donc ou que nous ayons raison d'attribuer à la variante qui nous a été transmise dans le cod. A l'antériorité sur nos Évangiles, — ou que la citation faite par Matthieu d'après le texte original ait passé du premier Évangile dans le second. Mais nous allons voir que cette seconde hypothèse est exactement le contraire de la vérité. Il est donc nécessaire que la citation ait été faite d'après un texte des LXX déjà connu.

Voici maintenant quels sont les résultats de notre comparaison des citations communes à Marc et Matthieu.

[1] Cf. Ie Part. ch. I. *C.*

1° Plusieurs de ces citations (Matth. III, 3; Marc I, 3. — Matth. XI, 10; Marc I, 2. — Matth. XV, 8-9; Marc VII, 6-7. — Matth. XXI, 9; Marc XI, 9-10. — Matth. XXI, 13; Marc XI, 17. — Matth. XXI, 42; Marc XII, 10-11. — Matth. XXII, 24; Marc XII, 19. — Matth. XXII, 44; Marc XII, 36. — Matth. XXVI, 31; Marc XIV, 27) ont entre elles, à différents degrés, une parenté très-réelle. Les citations sont commencées aux mêmes mots, arrêtées au même point. Elles contiennent vis-à vis du texte des LXX des infidélités pareilles, infidélités souvent très-complexes. Il est certain qu'il y a dans ces neuf passages dépendance directe entre les deux Évangiles. Des coïncidences comme celles que nous avons relevées entre Matth. XI, 10 et Marc I, 2, Matth. XV, 8-9 et Marc VII, 6-7, suffiraient, quand même elles seraient seules, à démontrer cette dépendance d'une manière irréfutable.

2° A côté de ces neuf passages, il s'en trouve quelques-uns qui n'ont aucune importance dans la question qui nous occupe. Les expressions employées par Matthieu et Marc présentent une certaine ressemblance, mais cette ressemblance est trop vague pour qu'on puisse légitimement en tirer aucune conclusion.

3° Enfin dans trois citations seulement (Matth. XIII, 14-15; Marc IV, 12. — Matth. XXII, 37-39; Marc XII, 30-31. — Matth. XXIV, 15; Marc XIII, 14), il faut nettement séparer le texte de Marc de celui de Matthieu.

Ces trois exceptions (que nous n'aurons pas de peine à expliquer [1]) ne peuvent pas affaiblir la conclusion naturelle qui se tire de la comparaison des neuf passages parallèles cités ci-dessus, et nous pouvons affirmer catégoriquement qu'il y a entre les citations de nos deux Évangiles un rapport direct de dépendance.

On nous demandera, il est vrai, comment il se fait que cette dépendance ne soit évidente que dans certains cas; pourquoi les passages où elle est absolue sont si rares, et pourquoi même dans les passages où elle est probable, il y a cependant des petites inexactitudes, des finales tombées ou surajoutées. On peut s'étonner par exemple, que dans la citation de Gen. II, 24, un seul des deux Évangélistes donne l'expression κολληθήσεται τῇ γυναικί; que dans la citation de És. LVI, 7 un seul donne la finale πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν; et que dans la citation de Zach. XIII, 7, un seul ajoute à πρόβατα les mots τῆς ποίμνης. Mais la difficulté n'est qu'apparente. Nous pour-

[1] Cf. p. 90.

rions recourir pour l'expliquer à l'hypothèse très-probable que les Évangiles ne nous sont pas arrivés dans l'état où ils ont été composés, et qu'ils ont subi des remaniements postérieurs à leur première rédaction : On remarquera en effet, que rien n'est plus facile à retoucher dans un texte que des citations, et que celui qui les copie est exposé à tout instant à les modifier suivant la connaissance qu'il a lui-même du texte cité. Mais, indépendamment de ces retouches possibles, rappelons-nous toujours le rôle que jouait la mémoire dans l'antiquité. Nous avons vu que l'Ancien Testament était cité de mémoire dans nos Évangiles. Si l'un des deux Évangélistes a connu l'œuvre de l'autre, il est infiniment probable qu'il l'aura connue oralement. Il ne lui était pas plus difficie d'apprendre et de retenir un Évangile que de connaître à fond par la mémoire l'Écriture tout entière. M. Renan, dans son livre des *Évangiles*, manifeste en passant beaucoup de complaisance pour cette hypothèse, déjà développée par M. Réville (cf. *Études critiques* p. 151-154, et p. 250) et qui explique très-bien en effet les légères différences de locutions que nous avons constatées dans les parallélismes de Marc avec Matthieu. Il est tout naturel que l'Évangéliste, connaissant les citations sous deux formes souvent différentes : d'un côté par l'étude qu'il avait faite lui-même de l'Ancien Testament, de l'autre par le souvenir qu'il avait de la manière dont ces citations avaient été faites avant lui dans un récit évangélique, combinât ces deux notions diverses de façon à s'écarter souvent de ses deux modèles à la fois. Rien de plus simple ; et il faudrait plutôt s'étonner au contraire quand nous rencontrons des parallélismes absolument exacts, comme celui qui se trouve par exemple entre Matth. XV, 8-9, et Marc VII, 6-7.

Maintenant, étant donné qu'il y a parenté réelle entre les citations de Marc et celles de Matthieu, il faut déterminer lequel des deux Évangiles est dépendant de l'autre. Or le doute n'est pas possible. Nous avons constaté que les citations bibliques du premier Évangile manquaient complétement d'unité ; au contraire, celles qui se trouvent dans Marc présentent entre elles une réelle harmonie : toutes sont faites d'après les LXX ; toutes d'une façon non pas parfaitement littérale, mais cependant sans trop s'écarter du texte ; elles sont sœurs les unes des autres. De plus, toutes les citations de Marc se retrouvent dans Matthieu ; un petit nombre seulement des citations de Matthieu se retrouvent dans Marc. Est-il plus probable que ce soit l'auteur qui a fait une œuvre

une, qui ait choisi dans un ouvrage plus complet les citations qui composent cette œuvre ; — ou au contraire, que ce soit l'auteur qui a recueilli des citations de tous côtés qui ait fait passer dans son ouvrage l'ensemble de passages bibliques qui se trouvait dans une de ses sources? On comprend très-bien que Matthieu se soit approprié toutes les citations qui se trouvaient dans Marc ; on ne comprend pas d'après quel critérium Marc aurait fait son choix dans Matthieu. Passe encore qu'il eût négligé les citations apologétiques ; elles sont faites dans un esprit particulier et pouvaient ne pas convenir à tous les lecteurs. Mais le Sermon sur la montagne, le récit de la Tentation, un certain nombre de réponses de Jésus aux Pharisiens? De plus, celui qui doit avoir copié l'autre, c'est celui qui, à l'occasion, précise le texte biblique et le complète. C'est un travail de ce genre que Matthieu a fait vis-à-vis de Marc. Si Marc s'était inspiré de Matthieu, comprend-on qu'il eût émoussé et affaibli certaines citations ; qu'il eût supprimé la mention de Daniel à propos de la profanation du temple ; qu'il eût transformé une citation explicite de És. VI, 9-10 en une allusion vague ? Il est naturel au contraire que le rédacteur du premier Évangile, préoccupé, comme nous l'avons vu de questions prophétiques, ait fait subir plusieurs fois aux citations de Marc un travail de mise au point, et qu'il ait par exemple complété la citation d'Ésaïe et précisé celle de Daniel. Il est naturel aussi que sachant l'hébreu il lui soit arrivé d'introduire dans une citation qui lui était suggérée par Marc et du texte de laquelle il se souvenait peut-être mal, des éléments empruntés au texte original (cf. Deut. VI, 5). Si au contraire c'était Marc qui avait emprunté la citation à Matthieu, quelle raison aurait-il eue de faire disparaître ces hébraïsmes? Ou bien il savait l'hébreu, et alors ils ne pouvaient pas le choquer ; ou il l'ignorait, et alors il ne pouvait pas s'apercevoir de leur existence.

Pour toutes ces raisons, nous concluons donc que c'est Matthieu qui s'est servi de Marc et lui a emprunté ses citations bibliques. Mais reconnaissons qu'en l'utilisant il l'a modifié. Nous avons vu qu'il était rare que les formules d'introduction fussent pour une même citation semblables dans Marc et dans Matthieu. En général Matthieu est plus solennel, plus dogmatique. Il accentue volontiers le caractère prophétique des paroles bibliques. Là où Marc ne voit qu'un simple rapprochement de textes, Matthieu signale une prédiction. Par exemple, quoique il soit évident que c'est le souve-

nir de Marc qui a suggéré à Matthieu les citations d'És. VI, 9-10 et Dan. IX, 27, ces citations sont données dans le premier Évangile sous une forme remaniée et dogmatique. Il est évident que le rédacteur de l'Évangile selon St-Matthieu avait des connaissances bibliques plus riches que le rédacteur de l'Évangile selon St-Marc.

Mais par notre comparaison avec Marc nous n'avons éclairci qu'un côté de la question. Même si l'on défalque des citations du premier Évangile tous les passages bibliques qui se retrouvent dans Marc, les citations qui resteront n'auront pas une unité parfaite. Voyons donc si l'étude comparée de Matthieu et de Luc nous fournira d'autres renseignements.

En général, les citations communes à Matthieu et à Luc ont entre elles peu de rapports. Luc I, 79 et Matthieu IV, 15-16 ont une même citation d'És. IX, 1. Mais tandis que Matthieu cite plusieurs versets du prophète, Luc détache seulement des paroles d'Ésaïe deux mots qu'il encadre dans sa phrase. Entre les deux procédés il n'y a aucun rapport. — Une différence analoguee se remarque à propos de la citation d'Ésaïe XL, 3, (Luc III, 4-6; Matth. III, 3). Les deux Évangélistes ont en commun la première partie de la citation ; mais Luc la continue pendant deux versets encore après l'endroit où s'arrête Matthieu. — Les citations que contient le récit de la Tentation se retrouvent dans les deux Évangiles, exactement d'après les LXX, mais disposées dans un ordre différent : La 2e chez Matthieu est la 3e chez Luc ; la 3e chez Matthieu est la 4e chez Luc. La 4e chez Matthieu est la 2e chez Luc, et de plus les formules d'introduction ne sont pas les mêmes (Matth. γέγραπται; — Luc tantôt γέγραπται tantôt εἴρηται). — L'allusion, commune aux deux Évangiles, à I Sam. XXI, 6-7, est faite à peu près dans les mêmes termes ; mais Matthieu la fait suivre d'une allusion à Nombres XXVIII, 9 que ne donne pas Luc. — La citation de Mal. III, 1 se retrouve Luc VII, 27 dans des termes exactement semblables à ceux qu'emploient Matthieu et Marc. — La citation commune de Deut. VI, 5, Lév. XIX, 18, offre chez Matthieu et Luc de grandes différences ; Luc (X, 27) emploie quatre termes (καρδία, ψυχή, ἰσχύς, διανοία) ; Matthieu n'en emploie que trois (καρδία, ψυχή, διανοία). Luc emploie tantôt ἐξ tantôt ἐν ; Matthieu emploie constamment ἐν. La formule qui relie chez Matthieu les deux parties de la citation : ταύτη ἡ πρώτη καὶ μεγίστη ἐντολή... est absente chez Luc. — Luc XIX, 46 et Matth. XXI, 13 donnent la même citation d'Esaïe LVI, 7 ; mais tandis que Matthieu repro-

duit textuellement les paroles du prophète (κληθήσεται etc.) Luc dit seulement par allusion καὶ ἔσται ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς. Tous les deux, il est vrai, rapprochent de cette parole d'Esaïe les mots ὑμεῖς δὲ αὐτὸν ἐποιήσατε (Matth. ποιεῖτε) σπήλαιον λῃστῶν; mais cette coïncidence n'est pas étonnante, puisque nous sommes ici en présence d'une parole de Jésus. — Luc XX, 17 présente une citation du Ps. CXVIII, 22 qui se retrouve Matth. XXI, 42; mais encore ici la citation n'est pas parallèle : Matthieu cite deux versets, Luc n'en donne qu'un seul. — Luc XX, 42-43, cite comme Marc et Matthieu le Ps. CX, 1 (LXX; CIX); mais il dit ὑποπόδιον au lieu que les deux autres Évangélistes disent ὑποκάτω.

On le voit, nous ne trouvons pas entre Luc et Matthieu la même correspondance qu'entre Matthieu et Marc. Les deux Évangélistes n'ont qu'un petit nombre de citations communes, et dans ce petit nombre même le parallélisme est peu exact; ils ne font guère d'incorrections semblables ; il arrive fréquemment que l'un des deux cite un verset de plus ou de moins que l'autre. Chacun cite sa quantité particulière de texte; chacun fait ses fautes spéciales. Qu'il y ait entre eux parenté éloignée, nous ne le nions pas; mais qu'il y ait dépendance immédiate, ce n'est pas probable.

Nous désirons cependant nous arrêter un instant sur le groupe de citations que contient le récit de la Tentation. Ce ne peut être par hasard que le même récit se trouve déterminé et comme jalonné dans les deux Évangiles par les mêmes passages de l'Écriture. D'autre part, l'ordre dans lequel ces citations sont disposées est très-différent dans chaque Évangile. Voici comment nous croyons pouvoir expliquer ces deux faits : Dans la péricope de la Tentation, la partie narrative est en somme de peu d'importance ; ce sont les citations qui l'accompagnent qui composent le nerf du récit. Pour retenir ce récit, il était donc suffisant de conserver dans son esprit, comme moyen mnémonique, les citations qui le déterminent; et chacune de ces citations indiquait suffisamment par elle-même le contexte dont il fallait la faire suivre. Mais ces citations, on le remarquera, ne sont pas disposées dans un ordre systématique; elles sont simplement juxtaposées et on peut assigner à chacune le rang qu'on veut, pourvu que chaque question soit suivie de la réponse correspondante. Il ne faut donc pas s'étonner si le récit de la Tentation n'est pas reproduit par les deux Évangiles d'après le même plan.

D'autre part, nous avons vu que si les citations contenues dans les Évangiles de Matthieu et de Luc n'étaient pas immédiatement dépendantes les unes des autres, il y avait cependant entre elles une sorte de parenté indirecte.

De tout cela on peut conclure naturellement que nos deux auteurs auront connu le récit de la Tentation par une tradition analogue, que chacun aura retenue et reproduite à sa façon, en respectant avant tout la forme des citations. C'est ce qui nous explique pourquoi ces quatre citations ont, dans notre premier Évangile, un caractère particulier. L'Évangéliste les avait reçues du dehors ; il les a scrupuleusement reproduites.

B. *Résumé et classement.*

Nous sommes malheureusement obligés d'arrêter ici nos investigations. Les sources nous manquent pour les pousser plus loin. Nous n'avons pas expliqué toutes les anomalies que présentent les citations du premier Évangile, mais nous espérons avoir montré que l'hypothèse que nous avions proposée pour expliquer l'état dans lequel ces citations s'offrent à nous, est en grande partie confirmée par la vérification critique que nous lui avons fait subir. Il nous reste maintenant à résumer les résultats auxquels nous sommes arrivés, à dégager les citations dont nous avons pu déterminer l'origine des citations qui appartiennent en propre au premier Évangile ; et parmi ces citations qui lui appartiennent en propre, à distinguer celles qui sont l'œuvre raisonnée du rédacteur de l'Évangile, de celles qui peuvent lui avoir été fournies par des sources spéciales, et qui nous sont encore inconnues.

Nous avons vu que le premier Évangile contient 45 citations. De ce nombre, nous pouvons affirmer que 18 sont empruntées à Marc (cf. nos 6, 20, 21, 26, 28, 29, 31, 32, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44). Ces citations sont toutes faites d'après les LXX, non pas toujours exactement, mais sans une trop grande liberté.

D'autre part, 4 autres citations (nos 7, 8, 9, 10) sont empruntées à une tradition commune à Matthieu et à Luc. Elles sont littérales d'après les LXX.

Restent donc 23 citations qui se décomposent de la manière suivante :

1° 11 citations apologétiques tendant à démontrer que les actes principaux de la vie de Jésus sont des accomplissements de pro-

phéties, et attestant la connaissance de l'hébreu (nos 1, 2, 3, 4, 5, 11, 18, 24, 27, 33, 45).

2° 12 citations faites d'après les LXX et contenant un enseignement moral et religieux (nos 12, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 22, 23, 25, 30, 36).

Il n'est pas difficile maintenant de décider, parmi ces 23 citations, lesquelles sont l'œuvre subjective du rédacteur, lesquelles sont des matériaux empruntés à une source étrangère. Les 11 premières citations sont toutes conçues dans un même esprit, exécutées d'après les mêmes principes. Elles sont un commentaire fait avec méthode et unité. C'est là, dans la question particulière des citations, l'œuvre propre, l'œuvre réfléchie de l'Évangéliste.

Que dire maintenant des douze dernières citations ? Nous constatons d'abord parmi elles un groupe de passages que nous avons déjà mis à part quand nous avons étudié les citations au point de vue de leur esprit. Ce sont ceux que contient le Sermon sur la montagne. Ils forment un ensemble, et par leur tendance générale, qui est de montrer que la Loi peut être complétée, et par leur forme, qui rappelle de très-loin la version des LXX, et par leur formule d'introduction (ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη), qui leur appartient en propre et ne se trouve qu'en cet endroit dans l'Évangile. Ces passages sont au nombre de six.

Parmi les six autres citations qui restent, on ne peut guère déterminer de tendances spéciales. Cinq d'entre elles ont ceci de commun, d'être faites littéralement d'après les LXX; mais sans qu'on puisse affirmer qu'elles visent un même but particulier. La sixième n'est qu'une allusion très-vague à Nombres XXVIII, 9, faite sur le modèle de l'allusion à I Sam. XXI, 6 que nous avons vu être empruntée à Marc.

A ces six dernières citations, nous ne chercherons donc pas à assigner une origine spéciale. Probablement l'Évangéliste les aura recueillies dans des traditions orales qui circulaient autour de lui. Leur conformité exacte avec le texte des LXX tendrait à nous faire adopter cette hypothèse. Mais elle est trop discutable pour que nous la présentions comme un résultat positif de notre étude.

Restent donc les citations que renferme le Sermon sur la montagne. Vis-à-vis d'elles nous nous sentons plus libres, car elles forment certainement un système original. Elles ont un caractère à la fois didactique et familier. Elles enseignent avec autorité. C'est dans un grand discours de Jésus qu'on les rencontre.

Est-ce trop se hasarder que de mentionner à leur propos ces λόγια, dont parle Papias, qui auraient été une collection de discours et de sentences de Jésus, rédigée primitivement en araméen? On peut supposer que nos citations se trouvaient primitivement en araméen dans ce recueil et qu'elles auraient passé en grec dans notre Évangile. Ce qui nous rend cette supposition d'autant plus probable, c'est leur forme très-lâche. La façon dont leur texte s'écarte de celui des LXX dès qu'elles ont plus de deux ou trois mots, fait fortement douter qu'elles aient été alléguées directement d'après une version grecque. Si au contraire ce sont des citations données d'abord en araméen, puis traduites en grec, on comprend que ce double travail de transformation les ait défigurées et en ait émoussé les contours.

Nous nous arrêterons ici dans la voie des hypothèses et nous allons donner maintenant le classement organique des citations que nous avons annoncé.

Nous avons constaté dans le premier Évangile, à côté d'un récit historique, dans lequel l'étude des citations ne nous faisait pas pénétrer, deux enseignements distincts, et qui ne peuvent pas être confondus l'un avec l'autre. L'un est un enseignement religieux et moral, placé tout entier dans la bouche de Jésus; — l'autre est un enseignement apologétique, professé sur la personne de Jésus par l'auteur de l'Évangile.

Le premier de ces enseignements est donc la partie qui appartient le moins en propre à notre Évangile, en même temps que la plus précieuse. Il a été recueilli dans plusieurs sources distinctes et transmis en général tel que ces sources le contenaient.

Puisque cet enseignement a été recueilli dans des documents divers, les citations qui le composent se présentent à nous sous des aspects différents. Quoique animées d'un même souffle, inspirées d'un même esprit, il y a des nuances parmi elles. On peut donc reconnaître dans cet enseignement moral et religieux des subdivisions.

La première de ces subdivisions comprendra les citations empruntées à l'Évangile selon Saint-Marc. En général (et sauf deux exceptions dont il sera parlé), l'auteur du premier Évangile a fait passer ces citations dans son ouvrage sans les modifier sensiblement. Il a fait quelques fautes de mémoire en les transcrivant; mais il leur a conservé leur physionomie, telle que nous l'avons dépeinte dans le chapitre II de notre IIe partie. Ces cita-

tions présentent l'Écriture comme ayant une autorité absolue, divine. Elles ont pour but principal d'opposer la parole de Dieu aux sophismes de la tradition, de frapper la conscience et de la mettre face à face avec les préceptes éternels qui doivent la gouverner, et qui se trouvent renfermés dans les Livres Saints.

Une seconde subdivision comprendra les citations contenues dans le Sermon sur la montagne, et qu'il faut probablement croire empruntées aux λόγια dont parle Papias. Ces citations sont remarquables par la liberté de leur allure, et dans la forme et dans l'esprit. Là Jésus n'enseigne plus au nom de l'Écriture ; il parle en son propre nom. Il ne montre pas quelles vérités divines sont contenues dans la Loi : il complète cette Loi de sa propre autorité.

Une grande différence de forme entre l'enseignement donné par ces dernières citations et l'enseignement donné par les citations empruntées à l'Évangile de Marc, consiste en ce fait que le premier est contenu par fragments dans des discussions, tandis que le second est exposé sous une forme continue, dans un discours.

Nous mettrons en troisième lieu les citations que renferme le récit de la Tentation. Ces citations sont placées dans la bouche de Jésus et ne contiennent rien qui contredise son enseignement. Mais elles n'ont pas la vie, la spontanéité qui se trouvent dans les citations des deux groupes précédents. On sent dans le récit où elles sont enclavées un travail de condensation réfléchie. De plus, elles contiennent une argumentation qui tient plutôt de l'orthodoxie juive que de la réforme évangélique.

Enfin nous avons signalé un certain nombre de passages sur l'origine desquels nous ne pouvions hasarder que des conjectures. Il n'est pas étonnant d'ailleurs que toutes les citations ne puissent pas être rangées dans des catégories absolues. Il doit se trouver dans un ouvrage aussi complexe que le premier Évangile des détails qui auront été recueillis non pas dans des ouvrages systématiques, mais épars ; des paroles de Jésus, qui avaient été conservées à part, et que le rédacteur a placées dans son œuvre à l'endroit où il l'a jugé bon. Nous pensons que ces citations, dont l'origine est douteuse, doivent être rangées au nombre de ces détails isolés. Constatons d'ailleurs que leur esprit est toujours parfaitement évangélique.

Restent maintenant les citations qui sont le travail spécial et raisonné de l'Évangéliste. Elles offrent une unité parfaite dans la

façon dont elles sont présentées, dans les formules qui les introduisent, dans leur tendance générale, dans leur forme. Ce sont toutes, à l'exception d'un verset ou deux des Psaumes donnés comme des paroles prophétiques, des citations tirées des livres des prophètes. Elles sont toutes annoncées par des expressions de ce genre : «Ceci arriva, afin que fût accomplie la parole du prophète,» ou «Car c'est celui à propos duquel il a été dit», ou «Alors fut accomplie la prophétie», etc. Elles attestent la connaissance de l'hébreu. On voit, en les examinant en détail, que l'auteur savait choisir, entre les LXX et le texte original, le texte qui s'accommodait le mieux à sa démonstration. Le but de la démonstration est très-clair ; il s'agit de prouver que Jésus est bien le Messie prédit à Israël. Nous ne revenons pas sur les procédés exégétiques et la manière de raisonner ; nous les avons exposés tout au long dans un chapitre spécial.

Ayant appris ainsi à connaître qu'elles étaient les intentions, la méthode, les habitudes d'esprit du rédacteur du premier Évangile, nous pouvons nous rendre compte des déformations qu'il a pu faire subir aux citations qu'il trouvait toutes faites dans les sources qu'il consultait. Ainsi il a plusieurs fois détourné de leur sens primitif les citations qu'il empruntait à l'Évangile de Marc. Il leur a parfois donné, en les annonçant par ces formules qui lui sont particulières, une valeur prophétique qu'elles n'avaient pas chez Marc. C'est ainsi qu'il a fait précéder la citation d'Ésaïe VI, 9-10 de l'expression ἀναπληροῦται αὐτοῖς ἡ προφητεία, — et qu'il a dit à propos de l'abomination qui devait souiller le lieu saint, que cette abomination était spécialement celle dont avait parlé le prophète Daniel. Il modifiait ainsi la pensée de Jésus telle que d'autres témoins nous la rapportent, et il est permis de croire qu'il la faussait, puisque ces additions s'expliquent par les habitudes d'esprit de l'Évangéliste et contredisent au contraire celles que nous avons rencontrées chez le Maître.

D'autres fois il est arrivé simplement que sans modifier l'esprit de la citation, le rédacteur en a modifié la forme. C'est ce qu'il a fait par exemple pour la citation de Deut. VI, 5, donnée par Marc d'après les LXX, et qui présente dans notre Évangile des éléments empruntés au texte hébreu.

Reconnaissons cependant que le rédacteur de l'Évangile selon Saint-Matthieu a reproduit en général textuellement les citations telles qu'elles s'offraient à lui dans les documents qu'il utilisait,

— et c'est cette exactitude qui explique le manque d'unité que nous avons constaté, et nous fait comprendre comment le même prophète, Zacharie ou Esaïe par exemple, peut être cité d'après les LXX quand la citation est empruntée à Marc, d'après l'hébreu quand la citation est le fait du rédacteur définitif.

(Voir le tableau synoptique.)

TABLEAU DES CITATIONS DE L'ANCIEN TESTAMENT

DANS LE PREMIER ÉVANGILE.[1]

Indication des passages de Matthieu où se trouvent les citations.	Nom du livre ou de l'auteur cité.	Indication des passages cités suivant leur origine.					
		Enseignement religieux et moral.					Enseignement apologétique.
		Citations tirées des λόγια.	Citations tirées de l'Évangile de Marc.		Citations empruntées à la tradition.	Citations d'origine inconnue.	Citations faites par le rédacteur canonique.
			Sans modifications intentionnelles.	Avec modifications intentionnelles.			
I, 23	Esaïe	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .	VII, 14. LXX
III, 3	id.	. . . . .	XL, 3. LXX	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .
IV, 15-16	id.	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .	IX, 1-2. LXX + H. (VIII, 23)
VIII, 17	id.	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .	LIII, 4. Hébr.
XII, 18-21	id.	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .	XLII, 1-4. LXX + H.
XIII, 14-15	id.	. . . . .	. . . . .	VI, 9-10. LXX	. . . . .	. . . . .	. . . . .
XV, 8-9	id	. . . . .	XXIX, 13. LXX	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .
XXI, 13	id.	. . . . .	LVI, 7. LXX	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .
XXI, 5	Zacharie	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .	IX, 9. LXX + H.
XXVI, 31	id.	. . . . .	XIII, 7. LXX	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .
XXVII, 9-10	id.	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .	XI, 12-13. H.
II, 18	Jérémie	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .	XXXVIII, 15 LXX + H. (XXXI)
XXI, 13	id.	. . . . .	VII, 11. LXX	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .
II, 15	Osée	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .	XI, 1. Hébr.
IX, 13 et XII, 7	id.	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .	VI, 6. LXX	. . . . .
XI, 10	Malachie	. . . . .	III, 1. LXX	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .
II, 6	Michée	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .	. . . . .	V, 2. LXX + H. (1)

CONCLUSION.

L'étude que nous venons d'achever avait pour but de déterminer dans quels rapports se trouvaient entre elles les citations bibliques du premier Évangile. Nous l'avons exécutée d'une façon analytique en résolvant les unes par les autres, à chaque moment de notre travail, les questions qui se posaient devant nous. Passant toujours du particulier au général, nous nous sommes efforcés de serrer de plus en plus à chaque pas la solution du problème, et de dissiper peu à peu l'obscurité qui l'entourait, jusqu'au moment où nous avons pu dire : Voilà ce que sont les citations de l'Ancien Testament dans le premier Évangile. Maintenant que des résultats positifs ont été atteints, il s'agit de voir quelle est la portée de l'ensemble de faits que nous avons établi au cours de notre étude, et quels sont les profits que nous pouvons tirer de ce travail. Après avoir étudié les citations en elles-mêmes il nous reste à les examiner dans leurs rapports avec l'histoire ; elles doivent nous fournir des renseignements sur le mode de rédaction du premier Évangile, sur la méthode usitée, du temps où il a été composé, pour l'interprétation des Écritures, et sur la différence que cette méthode présente avec l'exégèse de Jésus.

En premier lieu, il résulte de notre étude que l'Évangile selon Saint-Matthieu est ce qu'on appelle une compilation, et non pas une œuvre systématique. Travaillant de mémoire, et conservant des documents dans son esprit comme des parchemins dans un tiroir, le rédacteur les insère sans les fondre les uns dans les autres, et de telle sorte, que la distinction en est maintenant encore facile à faire. Il suffit presque de considérer la lettre des citations pour les classer infailliblement. Elles sont là comme des paillettes de métaux différents enchâssées dans une gangue com-

mune. Il n'est pas besoin, pour les distinguer, de recourir à la décomposition chimique ; la différence éclate à l'œil. L'étude des citations montre encore une fois que l'on n'a pas tort de comparer l'Évangile de Matthieu aux livres du Pentateuque. Le premier Évangile n'est pas un ouvrage plus synthétique que les livres attribués à Moïse. Il y a dans Matthieu des répétitions, qui sans être tout à fait analogues à celles qui se trouvent dans le Pentateuque, ne se comprennent guère. Nous avons rencontré par exemple deux fois la même citation d'Osée ; trois fois la même citation du Lévitique.

Qui dit compilation ne dit pas nécessairement œuvre impersonnelle. Il y a là une différence que nous tenons à marquer. Le premier Évangile n'est pas une œuvre organique, mais c'est une œuvre originale. C'est le travail d'un auteur qui avait ses vues et ses connaissances particulières. Qu'on se rappelle les citations apologétiques, les ἵνα πληρωθῇ.

Ce qui résulte ensuite très-clairement de notre étude, c'est que le premier Évangile a été écrit originairement en grec. Nous savons qu'on est maintenant d'accord sur ce point, et nous ne nous y arrêterons pas. Disons seulement que l'hypothèse, d'après laquelle le premier Évangile serait une traduction, est formellement contredite par les faits suivants :

1° Les citations mises dans la bouche de Jésus sont données d'après les LXX ; or si l'Évangile était traduit de l'hébreu, il y aurait une double raison pour que ces citations, faites originairement en araméen et rédigées plus tard en hébreu, fussent données au contraire d'après une version libre du texte original.

2° Non seulement les LXX sont fréquemment cités, mais c'est encore de la présence de certains mots dans leur texte que l'argumentation de l'Évangéliste tire souvent sa force : (παρθένος, παραβόλη.) Comment des raisonnements tels que ceux qui se trouvent I, 23, XIII, 35, auraient-ils pu se rencontrer dans un ouvrage primitivement écrit en hébreu ?

3° Enfin, on ne traduit pas un ouvrage avec les mots d'un autre. Si notre Évangile était une traduction, ses parallélismes avec Marc ne pourraient s'expliquer que si Marc avait copié Matthieu. Nous avons vu que, pour les citations au moins, cette opinion est insoutenable.

Nous dirons ensuite que cette compilation personnelle, écrite en grec, était destinée à des lecteurs juifs. Un auteur écrit tou-

jours pour être compris et souvent pour répondre à des besoins momentanés de ceux qui l'entourent. De ses intentions, de sa méthode, on peut conclure aux habitudes d'esprit de ceux à qui s'adresse son livre. La destination principale du premier Évangile est de prouver que Jésus est le Messie prédit au peuple d'Israël. Il avait donc pour objet de satisfaire la conscience de lecteurs qui, avant d'accepter l'enseignement de Jésus, et pour légitimer à leurs propres yeux leur adhésion au christianisme, demandaient à être persuadés qu'en choisisant Jésus pour Maître ils ne sortaient pas de la vérité juive.

De plus, les moyens employés par l'Évangéliste pour produire cette conviction chez ses lecteurs ne pouvaient être valables que pour des Juifs. Son premier principe est l'autorité divine, absolue de l'Écriture. Il ne discute pas cette autorité ; il la pose comme évidente ; tout son souci est de montrer que la foi à l'Écriture étant donnée, les événements de la vie de Jésus et les enseignements du Maître sont conformes à cette foi et la complètent. Il faut donc admettre chez les lecteurs auxquels était adressé le premier Évangile l'existence d'une foi correspondante aux principes dont part son auteur.

Non seulement les raisonnements de l'Évangéliste supposent une foi juive, mais encore ils supposent chez le lecteur la connaissance de l'Écriture. Le passage cité n'est jamais indiqué exactement ; le nom du prophète est souvent omis ; il faut comprendre à demi-mot. (Cf. Ναζωραῖος κληθήσεται.)

Enfin est-il nécessaire de faire remarquer combien l'exégèse de notre auteur est imbue d'esprit judaïque ; comment l'Évangéliste se sert des mots et non des idées ; de quelle subtilité ingénieuse il fait preuve dans des rapprochements de détail, dans des raisonnements qui nous surprennent aujourd'hui. Il faut observer que le principe du double sens lui est inconnu. Il n'allégorise pas. Son habitude est d'accorder aux mots qui se trouvent dans l'Écriture, parfois même aux lettres, dans le moment précis où il les emploie, un sens absolu, comme si ce sens était le seul vrai. Plus loin, si le même passage revenait sous sa plume, il pourrait donner aux mêmes mots un sens différent, toujours en le considérant comme absolument vrai ; mais jamais il ne présenterait les deux sens comme vrais à la fois. Ils ne sont vrais que momentanément et à l'exclusion l'un de l'autre. C'est une méthode d'interprétation essentiellement judaïque.

Voyons maintenant si l'étude des citations bibliques du premier Evangile nous fournit quelques lumières sur la date et le lieu de sa composition, sur la personne de son auteur.

Sur la date, nous ne pouvons rien dire de précis. L'indication très vague que l'on rencontre XXIV, 15 semble signifier que le livre est antérieur à la destruction de Jérusalem par les Romains, mais cette hypothèse est surtout fondée sur l'exégèse du contexte, dans la discussion duquel nous ne devons pas entrer. Rappelons d'ailleurs que dans un ouvrage composé de morceaux détachés la date d'un passage ne donne pas nécessairemcnt la date de la rédaction du livre. Tout ce que nous pouvons affirmer, c'est que le premier Évangile est postérieur au second et indépendant du troisième.

Quant au lieu de composition, nous ne pouvons faire que des hypothèses. Nous avons vu que l'Évangile est adressé à des Juifs ; mais rigoureusement parlant, ces Juifs pourraient être des Juifs de la dispersion aussi bien que des Juifs de la Palestine. Instinctivement, le caractère général du livre, le fait que l'auteur ne connaît pas l'interprétation allégorique, la mise en œuvre d'une tradition orale sur la personne de Jésus, nous ramènent à la Palestine. Mais à moins de sortir des renseignements que nous fournissent les citations, et de les compléter par l'exégèse même du livre, nous ne pouvons pas en dire davantage.

Reste la personne de l'auteur. Ici les indications nous font complétement défaut. Le livre est parfaitement anonyme. Tout ce que nous pouvons affirmer c'est qu'il a été composé par quelqu'un qui connaissait bien les Écritures, et savait l'hébreu et le grec. Etait-ce réellement un apôtre? L'usage continuel qu'il fait de sources de seconde main permet d'en douter. C'était probablement un Juif converti. Mais sur sa personnalité historique l'étude des citations ne nous apprend rien ; elle ne nous donne de lumières que sur sa personnalité intellectuelle.

Ici doivent donc s'arrêter nos conjectures ; mais ces profits historiques et critiques, qui ne sont d'ailleurs que la confirmation de résultats déjà connus, ne sont pas les seuls que nous ayons retirés de notre travail. Nous lui devons encore un grand enseignement moral, dû à la comparaison que nous avons été mis à même de faire entre l'exégèse de Jésus et celle de ses contemporains. Nous venons d'étudier l'œuvre de quelqu'un qui avait sinon connu Jésus, du moins appris à le connaître par des

personnes de son entourage. Il écrivait dans le pays même où Jésus avait enseigné; pour des lecteurs du même peuple que Jésus était venu appeler à la repentance. Il avait pu puiser aux sources les plus pures. Il reproduit avec fidélité les paroles et l'enseignement du Maître ; et cependant quelle différence quand il interprète l'Écriture de sa propre autorité, ou quand il nous transmet les explications de Jésus. Dans le même chapitre, dans le même passage, la vérité et l'erreur se trouvent juxtaposées, l'une touchant l'autre, suivant que c'est l'Évangéliste ou Jésus qui nous enseigne.

Nous avons déjà essayé plusieurs fois (cf. entre autres IIe partie, chap. III) de caractériser l'exégèse du premier siècle. Nous avons dit comment l'inspiration était attribuée non pas seulement aux prophètes, mais encore à tous les livres, à tous les passages de l'Ancien Testament. Les moindres parties de l'Écriture paraissaient des manifestations spéciales des volontés de Dieu. Les apôtres se préoccupaient naturellement de trouver dans ces paroles divines la confirmation de leur foi; et s'aidant des faits accomplis pour comprendre les prophéties, ils contemplaient, comme dit M. Reuss, l'ancienne alliance dans le miroir de la nouvelle. « Pour eux, l'Écriture n'était pas la source du dogme, mais le dogme était le critère de l'exégèse; la conviction chez eux existait avant la preuve. » (Reuss, *Théol. apost.*, p. 418.) Cette preuve de la conviction, il s'agissait de la deviner après coup dans toute l'étendue de l'Ancien Testament. Nous avons déjà expliqué en détail les inconvénients de cette méthode.

N'allons pas trop loin cependant, et reconnaissons aussi les services qu'elle a pu rendre. Les démonstrations du premier Évangile ont sans doute amené à la foi nouvelle un grand nombre de prosélytes. Elles ont résolu ou prévenu beaucoup d'objections. Le succès qu'a pu avoir auprès de bien des âmes retenues sur le bord du christianisme par des scrupules judaïques, la prédication de l'Évangile selon Saint-Matthieu, qui nous dit que l'exégèse que nous pratiquons maintenant et qui nous paraît absolument vraie, les eût obtenus alors? Aux hommes du premier siècle il fallait parler leur langue pour être compris, et il n'y aurait pas eu d'avantage à ce que les apôtres fussent restés en dehors des habitudes d'esprit de leurs contemporains.

Mais c'est précisément cette dépendance des apôtres vis-à-vis de leur temps qui met de plus en plus en relief l'éclatante per-

sonnalité de Jésus. Nous parlons aujourd'hui de l'exégèse grammaticale et historique: l'application la plus minutieuse de ses règles ne trouve rien à reprendre à l'enseignement du Maître. Les vérités qu'il annonce sont éternelles ; les explications qu'il donne de l'Ancien Testament sont absolument vraies. A côté de ses disciples, et en dehors du déterminisme historique qui les enserre, il échappe aux petitesses, aux mesquineries de son temps. Nous avons expliqué la méthode exégétique de notre Evangéliste. Chose remarquable, il nous serait bien difficile de déterminer exactement la nature de l'exégèse de Jésus. La faire rentrer dans les cadres de l'interprétation grammaticale et historique, ce ne serait pas l'expliquer tout entière. Sans doute elle ne contredit pas cette interprétation ; mais par son originalité sans pareille et sa sérénité absolue, elle se trouve au-dessus d'elle. Il serait hasardeux de la définir. On peut dire que Jésus ne donne pas aux passages qu'il cite un sens arbitraire et indépendant de leur contexte ; on peut insister sur l'à-propos et la justesse de ses citations; sur la corrélation intime que présentent toujours ses actions avec ses enseignements. Mais il y a plus. L'exégèse de Jésus se fait par une communication libre et directe entre l'esprit du Maître et ce qu'il y a de vraiment inspiré de Dieu dans l'Ancien Testament. C'est une sorte de divination mystérieuse. Elle est *intuitive*. L'inspiration de Dieu est la même en tous les temps ; et c'est par ce qu'il y a de divin en lui que Jésus comprend et explique sans effort ce qu'il y a de divin dans l'Ancien Testament. Entre l'inspiration de Jésus et l'inspiration de la Bible, il y a une corrélation intime, une affinité parfaite, et qui peut d'autant moins être définie que l'inspiration de Jésus, au lieu de dépendre de celle de l'Écriture, la dépasse et la complète.

Et c'est précisément le caractère intuitif de l'exégèse de Jésus qui nous fait comprendre la double position que nous lui avons vu prendre vis-à-vis de l'Ancien Testament. Tantôt Jésus le présente comme contenant la vérité absolue, tantôt il le déclare insuffisant et le complète. Nous avons vu cette différence éclater dans les citations que contient le Sermon sur la Montagne comparées aux citations par lesquelles Jésus réfute les argumentations des Pharisiens. Ce triage opéré entre les préceptes de la Loi, cette distinction de valeur qu'il établit entre eux, Jésus les fait de lui-même, de sa propre autorité. Il serait puéril de chercher d'après quel critérium il fait ces différences : il les fait parce qu'il en a le droit, et d'après son inspiration propre.

Ainsi l'exégèse de Jésus est avant tout l'exégèse de l'esprit; celle des apôtres est trop souvent l'exégèse de la lettre. La lettre tue et l'esprit vivifie, a dit St-Paul. Nous pouvons dire aussi bien en terminant ce travail : la lettre meurt et l'esprit vit éternellement. L'exégèse de notre Évangéliste est morte aujourd'hui. Vraie pour un temps, elle a eu son heure de vie; mais elle est morte avec les hommes qu'elle devait convaincre, après les avoir convaincus. Nous en faisons maintenant l'anatomie comme celle d'un cadavre. Mais à côté de ces parties mortes, et leur prêtant encore par son voisinage une sorte de reflet de vie, se tiennent les paroles de l'esprit, l'enseignement de Jésus. Eternellement vraie, parce qu'elle correspond aux besoins éternels de l'esprit humain, il n'y aura jamais d'altérable dans l'exégèse du Sauveur que les éléments terrestres dont ceux qui nous l'ont transmise ont pu l'entacher. Telle qu'elle sortait de la bouche du Maître, c'était une parole de vie; et tant qu'il y aura des consciences pour la recueillir, cette parole restera vivante comme Jésus l'a prédit lui-même : « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas. »

TABLE DES MATIÈRES.

Pages.

INTRODUCTION 1

PREMIÈRE PARTIE. — DE LA FORME DES CITATIONS 6

Chapitre I. Etude analytique de la forme des citations . . . 7

A. *Comparaison du texte de Matthieu avec le texte des LXX et de l'original hébreu* 7

B. *Comparaison du texte de Matthieu avec le texte des Targums* 39

C. *Remarques sur les variantes de la version des LXX* . 43

Chapitre II. Conclusions générales de la Ie Partie 47

DEUXIÈME PARTIE. — DE L'ESPRIT DES CITATIONS. 52

Chapitre I. Les Formules d'Introduction 52

Chapitre II. Les Citations du premier groupe 59

A. 59

B. 60

C. 62

D. 63

Chapitre III. Les Citations du deuxième groupe 66

Chapitre IV. Conclusions générales de la IIe Partie 76

TROISIÈME PARTIE. — ORIGINE ET CLASSEMENT DES CITATIONS. . 81

A. *Etude des textes* 82

B. *Résumé et classement*. 93

CONCLUSION 99

TABLEAUX SYNOPTIQUES.

Premier tableau 50

Deuxième tableau 98

24/585.